۲۰

فقه و حقوق

بسم الله الرحمن الرحیم

فقه و حقوق(مجموعه آثار)

نویسنده:

مرتضی مطهری

ناشر چاپی:

مجهول (بی جا ، بی نا)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
فقه و حقوق جلد۲۰ ----- ۱۹
مشخصات کتاب ----- ۱۹
مقدمه ----- ۱۹
فهرست مطالب ----- ۲۰
کلیّات علوم اسلامی جلد سوم. ----- ۲۹
بخش اول: اصول فقه ----- ۲۹
اشاره ----- ۲۹
درس اول: مقدمه ----- ۳۰
اشاره ----- ۳۰
اصول فقه ----- ۳۱
درس دوم: منابع فقه ----- ۳۲
اشاره ----- ۳۲
قرآن ----- ۳۲
سنت ----- ۳۳
اجماع ----- ۳۴
عقل ----- ۳۵
درس سوم: تاریخچه مختصر ----- ۳۵
درس چهارم: مسائل علم اصول ----- ۳۸
اشاره ----- ۳۸
حجیت ظواهر کتاب ----- ۳۸
ظواهر سنت ----- ۳۹
خبر واحد ----- ۳۹
تعادل و تراجیح ----- ۴۰

درس پنجم: مسائل مشترک کتاب و سنت ---------- ۴۱
اشاره ---------- ۴۱
مبحث اوامر ---------- ۴۱
مبحث نواهی ---------- ۴۲
مبحث عام و خاص ---------- ۴۲
مطلق و مقید ---------- ۴۳
مبحث مفاهیم ---------- ۴۴
مجمل و مبیّن ---------- ۴۴
ناسخ و منسوخ ---------- ۴۵
درس ششم: اجماع و عقل ---------- ۴۵
اجماع ---------- ۴۵
اجماع محصَّل و اجماع منقول ---------- ۴۶
عقل ---------- ۴۶
درس هفتم: اصول عملیّه ---------- ۴۹
اشاره ---------- ۴۹
چهار اصل عملی ---------- ۴۹
بخش دوم: فقه ---------- ۵۱
اشاره ---------- ۵۱
درس اول: علم فقه ---------- ۵۲
اشاره ---------- ۵۲
کلمه فقه در قرآن و حدیث ---------- ۵۲
کلمه «فقه» در اصطلاح علما ---------- ۵۳
حکم تکلیفی و حکم وضعی ---------- ۵۳
تعبّدی و توصّلی ---------- ۵۴
عینی و کفائی ---------- ۵۴
تعیینی و تخییری ---------- ۵۴

نفسی و مقدّمی ---------- ۵۴
درس دوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۱) ---------- ۵۵
اشاره ---------- ۵۵
فقهای شیعه ---------- ۵۵
درس سوم: تاریخچۀ فقه و فقهاء (۲) ---------- ۵۸
درس چهارم: تاریخچۀ فقه و فقهاء (۳) ---------- ۶۲
درس پنجم: تاریخچۀ فقه و فقهاء (۴) ---------- ۶۵
اشاره ---------- ۶۵
خلاصه و بررسی ---------- ۶۷
درس ششم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۱): عبادات ---------- ۶۹
اشاره ---------- ۶۹
عبادات ---------- ۷۰
درس هفتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۲): عقود ---------- ۷۳
درس هشتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۳): ایقاعات ---------- ۷۷
درس نهم و دهم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۴): احکام ---------- ۸۰
درس یازدهم: تنوع مسائل فقه ---------- ۸۵
اشاره ---------- ۸۵
تقسیمات ---------- ۸۶
الهامی از شیخ الطائفه ---------- ۸۸
اشاره ---------- ۸۸
روح اسلامی ---------- ۸۸
فقاهت و اجتهاد ---------- ۸۸
رستاخیز علمی اسلامی ---------- ۸۹
کتاب و سنت از دیدگاه فقهای اسلامی ---------- ۹۰
مسأله قیاس ---------- ۹۲
جامد فکرها ---------- ۹۵

اجتهاد در عصر ائمه ----- ۹۵
اجتهاد از نظر مستشرقین ----- ۹۷
اجتهاد و حریت ----- ۹۷
حریت شیخ طوسی ----- ۹۸
شجاعت ادبی ----- ۹۹
بهره و سهم ما ----- ۹۹
مزایا و خدمات مرحوم آیهٔ الله بروجردی ----- ۱۰۰
اشاره ----- ۱۰۰
روش فقهی ----- ۱۰۱
وحدت اسلامی ----- ۱۰۵
اسلام در دنیای خارج ----- ۱۰۶
همکاری دین و علم ----- ۱۰۶
دفتر و حساب ----- ۱۰۷
اصل اجتهاد در اسلام ----- ۱۰۸
اشاره ----- ۱۰۸
اجتهاد چیست؟ ----- ۱۰۸
اجتهادِ ممنوع ----- ۱۰۹
اجتهادِ مشروع ----- ۱۱۱
پیدایش اخباریگری در شیعه ----- ۱۱۲
مبارزه با اخباریگری ----- ۱۱۳
یک نمونه از دو طرز تفکر ----- ۱۱۴
تقلیدِ ممنوع ----- ۱۱۵
حدیث امام صادق علیه السلام دربارهٔ تقلیدِ ممنوع ----- ۱۱۶
اندیشهٔ عوامانهٔ کریّت و اعتصام علما ----- ۱۱۷
تقلیدِ مشروع ----- ۱۱۸
چرا تقلید میّت جایز نیست؟ ----- ۱۱۹

تأثیر جهان‌بینی فقیه در فتواهایش ---------- ۱۲۰
ادراک ضرورتها ---------- ۱۲۱
یک پیشنهاد مهم ---------- ۱۲۱
تقسیم کار تخصصی در علوم ---------- ۱۲۲
تکامل هزار سالهٔ فقه ---------- ۱۲۲
شورای فقهی ---------- ۱۲۳
امر به معروف و نهی از منکر ---------- ۱۲۴
اشاره ---------- ۱۲۴
مسائلی که فقها طرح می‌کنند ---------- ۱۲۵
حِسبه و احتساب در تاریخ اسلام ---------- ۱۲۶
قلمرو دایره احتساب ---------- ۱۲۸
امر به معروف، خارج از دایره احتساب ---------- ۱۲۸
قداست و احترام احتساب ---------- ۱۲۹
سعهٔ نظریات اصلاحی مسلمین در گذشته ---------- ۱۲۹
توصیه و تأکید اسلام ---------- ۱۲۹
علت بی‌تفاوتی مردم در اصلاحات ---------- ۱۳۰
وضع امر به معروف در دوره‌های اخیر ---------- ۱۳۰
اصل فراموش شده ---------- ۱۳۱
اصل «پند یا بند» ---------- ۱۳۲
راه اخلاص و عمل ---------- ۱۳۲
انتظار بیش از حد از زبان و گوش ---------- ۱۳۴
عمل جمعی و گروهی ---------- ۱۳۵
منطق یا تعبّد ---------- ۱۳۵
جهاد ---------- ۱۳۸
جنگ با اهل کتاب ---------- ۱۳۸
اشاره ---------- ۱۳۹

۱. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟ ۱۳۹

اشاره ۱۳۹

قاعدهٔ مطلق و مقید ۱۳۹

مطلق و مقید در آیات جهاد ۱۴۰

۲. آیا با همهٔ اهل کتاب می‌توان جنگید؟ ۱۴۱

۳. «جزیه» چیست؟ ۱۴۱

۴. معنی «صاغِرُونَ» ۱۴۲

فلسفه و هدف جهاد ۱۴۲

جهاد و آزادی عقیده ۱۴۳

تفاوت میان مشرک و غیر مشرک ۱۴۳

آیا میان جزیرهٔ العرب و غیر جزیرهٔ العرب فرق است؟ ۱۴۳

پیمان با کفار ۱۴۳

چگونگی جنگ ۱۴۴

نخستین سؤال: مشروعیت جنگ ۱۴۴

جنگ یا تجاوز؟ ۱۴۴

جنگ دفاعی ۱۴۴

صلح غیر از تسلیم است ۱۴۵

فرق اسلام و مسیحیت ۱۴۵

اسلام و صلح ۱۴۶

شرایط جنگ ۱۴۶

مسلمین در مکه ۱۴۷

دفاع یا تجاوز؟ ۱۴۸

اشاره ۱۴۸

انتقاد مسیحیت بر اسلام ۱۴۸

تجاوز بد است نه جنگ، و هر جنگی تجاوز نیست ۱۴۹

صلح، نه تسلیم و تحمل ذلت ۱۴۹

آیات مطلق دربارۀ جهاد ---------- ۱۵۰
قاعدۀ حمل مطلق بر مقید ---------- ۱۵۰
آیات مقید ---------- ۱۵۱
به کمک مظلوم شتافتن ---------- ۱۵۲
مبارزه با اختناق ---------- ۱۵۲
آیا تقاضای کمک لازم است؟ ---------- ۱۵۲
جنگهای صدر اسلام ---------- ۱۵۳
حمل مطلق بر مقید ---------- ۱۵۴
لا اکْراهَ فِی الدّین ---------- ۱۵۴
صلح و سازش ---------- ۱۵۶
ماهیت جهاد دفاع است ---------- ۱۵۷
اشاره ---------- ۱۵۷
انواع دفاع ---------- ۱۵۷
حقوق انسانیت ---------- ۱۵۸
دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدستر است ---------- ۱۵۸
مقدسترین دفاعها ---------- ۱۵۹
نزاع، صغروی است نه کبروی ---------- ۱۵۹
امر به معروف مصداق دفاع از حقوق انسانی است ---------- ۱۵۹
دفاع از آزادی، امروز هم مقدس است ---------- ۱۶۰
آیا توحید، حق شخصی است یا حق عمومی؟ ---------- ۱۶۰
اموری که طبعاً اجبار بردار نیست ---------- ۱۶۱
تربیت اجبار بردار نیست ---------- ۱۶۱
ایمان زوربردار نیست ---------- ۱۶۲
آزادی را می‌شود به زور داد ولی ایمان و آزادگی و آزادیخواهی را، نه ---------- ۱۶۲
جنگ برای رفع مانع از ایمان و توحید ---------- ۱۶۳
جنگ برای آزادی دعوت و رفع مانع از تبلیغ ---------- ۱۶۳

مقیاس حقوق شخصی و حقوق عمومی ۱۶۴
آزادی فکر یا آزادی عقیده ۱۶۵
نتیجه ۱۶۵
اشاره ۱۶۵
آیا آیات جهاد ناسخ و منسوخند؟ ۱۶۶
اصل «ما مِنْ عامٍّ الّا وَ قَدْ خُصَّ» ۱۶۷
دفاع از ارزشهای انسانی ۱۶۸
آزادی «عقیده» یا «تفکر»؟ ۱۶۹
جزیه ۱۷۰
آیا جزیه پاداش است یا کیفر؟ ۱۷۱
مسئلهٔ ربا و بانک ۱۷۲
۱ مسئلهٔ ربا و بانک ۱۷۲
اشاره ۱۷۲
فرق امانت و قرض ۱۷۲
دو نوع ربا ۱۷۴
انواع قرض ۱۷۵
قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی ۱۷۶
آیا سرمایه تولید سود می‌کند؟ ۱۷۶
ربا در قرآن و حدیث ۱۷۸
پرسش و پاسخ ۱۸۱
۲ مسئلهٔ ربا و بانک ۱۸۵
اشاره ۱۸۵
آثار مالکیت ۱۸۵
تعریف قرض ۱۸۶
سفته ۱۸۸
ربای معاملی ۱۸۹

مکیل و موزون خصوصیت ندارد ---- ۱۹۰
بیع دَیْن ---- ۱۹۱
تعهد در مقابل بانک ---- ۱۹۲
سفتهٔ صوری ---- ۱۹۲
وام سرمایه‌گذاری و راه حل آن ---- ۱۹۳
پرسش و پاسخ ---- ۱۹۴
۳ مسئلهٔ ربا و بانک ---- ۱۹۷
اشاره ---- ۱۹۷
بانک یک رابط است ---- ۱۹۸
فلسفهٔ حرمت ربا ---- ۱۹۸
نظریهٔ اول: سرمایه نمی‌تواند تولید سود کند ---- ۱۹۹
نظریه دوم: ربا قرض است و قرض نمی‌تواند سود داشته باشد ---- ۲۰۰
نظریه سوم: پول چون ارزش قراردادی دارد نمی‌تواند سود داشته باشد ---- ۲۰۰
نظریهٔ صحیح ---- ۲۰۱
ماده نقض‌ها: ---- ۲۰۱
۱. اجاره ---- ۲۰۱
۲. نسیه ---- ۲۰۲
نظارت بر نرخها ---- ۲۰۵
نسیه ناشی از آزادی فروشنده است در تعیین قیمت ---- ۲۰۶
راه حل‌ها- ملی کردن بانکها ---- ۲۰۷
بیان فقهی ---- ۲۰۸
راه حل‌های دیگر: مضاربه، قرض الحسنه، پیش‌فروش ---- ۲۱۰
آیا وام بستانکاران یک ضرورت است؟ ---- ۲۱۰
پرسش و پاسخ ---- ۲۱۱
یادداشتهایی از استاد شهید بر جزوهٔ آقای مهندس طاهری ---- ۲۱۲
۴ مسئلهٔ ربا و بانک ---- ۲۱۵

اشاره ----- ۲۱۵
آیا دولت می‌تواند مالک باشد؟ ----- ۲۱۷
حساب جاری ----- ۲۱۸
سپرده و پس‌انداز ----- ۲۱۹
جوایز بانکی ----- ۲۱۹
اعانت به اثم ----- ۲۲۰
مسئلهٔ بیمه ----- ۲۲۵
۱ مسئلهٔ بیمه ----- ۲۲۵
اشاره ----- ۲۲۵
مقدمه «۱» ----- ۲۲۵
عقد و ایقاع ----- ۲۲۵
ایجاب و قبول ----- ۲۲۶
آیا ایجاب و قبول برای عقد، ضروری است؟ ----- ۲۲۶
عقد و معاوضه ----- ۲۲۷
سه نوع معامله ----- ۲۲۹
بیمه و قمار ----- ۲۳۰
پرسش و پاسخ ----- ۲۳۰
۲ مسئلهٔ بیمه ----- ۲۳۲
اشاره ----- ۲۳۲
آیا هر معاملهٔ صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟ ----- ۲۳۳
شرایط و موانع عمومی معاملات ----- ۲۳۳
عقد لازم و عقد جایز ----- ۲۳۴
آیا بیمه عقد لازم است یا جایز؟ ----- ۲۳۵
بیمه و ضمان ----- ۲۳۵
تفاوت ضمان در فقه شیعه و فقه اهل تسنن ----- ۲۳۵
ضمانت در مقابل پول ----- ۲۳۶

ضمان عهده و ضمان دَرَک ۲۳۶
بیمه یک معاملهٔ مستقل است ۲۳۷
آیا بیمه معاملهٔ معلومی است؟ ۲۳۷
زمان بیمه ۲۳۸
اقسام بیمه ۲۳۹
بیمهٔ عمر ۲۳۹
بیمهٔ مسئولیت یا بیمهٔ شخص ثالث ۲۴۰
پرسش و پاسخ ۲۴۱
۳ مسئلهٔ بیمه ۲۴۵
اشاره ۲۴۵
دیه بر عاقله است ۲۴۵
ضمان جریره ۲۴۶
غاصب ضامن است ۲۴۸
عقد فاسد ۲۴۸
ید امین ۲۴۹
مسأله اتلاف ۲۴۹
بیمهٔ شخص ثالث ۲۵۰
مباشرت و تسبیب ۲۵۰
خسارت در دماء ۲۵۱
خسارت در اموال ۲۵۱
اخّاذی ظالم ۲۵۲
اگر واسطه انسان نباشد ۲۵۲
مسأله اقوائیّت ۲۵۳
پرسش و پاسخ ۲۵۴
مقدمه: نظری به اقتصاد اسلامی ۲۵۶
اشاره ۲۵۷

دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد ----- ۲۵۷
نظر اسلام راجع به ثروت ----- ۲۵۷
اقتصاد سالم ----- ۲۵۹
تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی ----- ۲۶۲
اقتصاد چیست؟ ----- ۲۶۲
تولید ----- ۲۶۳
دو نوع رابطه ----- ۲۶۴
تأثیر روابط طبیعی و روابط قراردادی در یکدیگر ----- ۲۶۴
مبادله ----- ۲۶۵
پول ----- ۲۶۵
ارزش ----- ۲۶۵
مراحل زندگی اجتماعی و اقتصادی ----- ۲۶۶
علم اقتصاد ----- ۲۶۶
ثروت یا مال ----- ۲۷۰
مالکیت از نظر فلسفی ----- ۲۷۱
اشاره ----- ۲۷۱
مالکیت از نظر فلسفی ----- ۲۷۱
ارزش ----- ۲۷۵
اشاره ----- ۲۷۵
ارزش ----- ۲۷۵
ارزش اضافی ----- ۲۸۹
اشاره ----- ۲۸۹
ارزش اضافی ----- ۲۸۹
سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام ----- ۲۹۷
اشاره ----- ۲۹۷
سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام ----- ۲۹۷

اشاره ----- ۲۹۷
مشخّص اصلی سرمایه‌داری ----- ۳۰۸
مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم ----- ۳۱۱
شرکت از نظر فقه اسلام ----- ۳۱۳
رساله‌های اقتصادی ----- ۳۱۴
اشاره ----- ۳۱۴
مالکیت زمین از نظر اسلام ----- ۳۱۴
اشاره ----- ۳۱۴
انفال ----- ۳۱۶
مالکیت فردی ----- ۳۱۷
مسأله ارث ----- ۳۱۷
سوسیالیسم ----- ۳۲۴
اشاره ----- ۳۲۴
هنر مارکس ----- ۳۳۵
سوسیالیسم و مالکیت فردی ----- ۳۳۵
یادداشت اسلام و اقتصاد نظری به نظام اقتصادی اسلام ----- ۳۳۶
اشاره ----- ۳۳۶
یادداشت اسلام و اقتصاد ----- ۳۳۶
اشاره ----- ۳۳۶
مسأله اضطرار ----- ۳۴۲
مشخصات سرمایه‌داری ----- ۳۴۳
مشخصات سوسیالیسم ----- ۳۴۶
روش اقتصادی اسلام ----- ۳۴۸
قرآن و اقتصاد ----- ۳۵۰
پول و مال ----- ۳۵۱
یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام ----- ۳۵۲

فقه و حقوق جلد۲۰

مشخصات کتاب

موضوع: فقه استدلالی نویسنده: مطهری، شهید مرتضی تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۹۹ ه ق زبان: فارسی قطع: وزیری تعداد جلد: ۳
تاریخ نشر: ه ق نوبت چاپ: اول مکان چاپ: قم- ایران

مقدمه

بسمه تعالی

خدا را سپاس می‌گوییم که توفیق انتشار جلد بیستم «مجموعه آثار» استاد شهید مطهری را به ما ارزانی داشت و انتظار علاقه‌مندان و مشتاقان بسر رسید.

این مجلد از «مجموعه آثار» جلد دوم از بخش فقه و حقوق را تشکیل می‌دهد و مشتمل بر فصلهایی است.

فصل اول را جلد سوم کتاب کلیات علوم اسلامی تشکیل می‌دهد که دارای دو بخش «اصول فقه» و «فقه» می‌باشد و در اصل بخشی از جزوه‌های درسی آن متفکر شهید در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بوده است که بعد از شهادت ایشان به چاپ رسیده است.

فصل دوم، مقاله‌ای است تحت عنوان «الهامی از شیخ الطائفه». این مقاله، تدوین و تفصیل تفصیل‌یافتهٔ سخنرانی استاد است در کنگرهٔ هزارهٔ شیخ طوسی که از تاریخ ۲۸ اسفند ۱۳۴۸ تا ۳ فروردین ۱۳۴۹ در دانشگاه مشهد برگزار شد و در زمان حیات ایشان در کتاب هزارهٔ شیخ طوسی که مجموع کنفرانسهای ایراد شده در آن کنگره است به چاپ رسید.

فصل سوم مقاله‌ای است با عنوان «مزایا و خدمات مرحوم آیت اللّه بروجردی» که در سال ۱۳۴۰ پس از فوت آن مرحوم توسط استاد شهید نگارش یافته و در کتاب مرجعیت و روحانیت- که مجموعهٔ مقالاتی است از چند نویسنده- منتشر شد.

فصل چهارم را یک سخنرانی استاد تحت عنوان «اصل اجتهاد در اسلام» تشکیل می‌دهد که در کتاب ده گفتار در زمان حیات آن عزیز به چاپ رسید.

این سخنرانی در اول اردیبهشت سال ۱۳۴۰، سه هفته بعد از فوت مرحوم آیت اللّه بروجردی ایراد شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰

فصل پنجم مشتمل است بر یک سخنرانی در موضوع «امر به معروف و نهی از منکر» که در تاریخ دوم دی ماه ۱۳۳۹ ایراد شده و در زمان حیات آن شهید در کتاب ده گفتار منتشر گردیده است.

فصل ششم را مباحث «جهاد» تشکیل می‌دهد. این مباحث حاصل چهار جلسه سخنرانی آیت اللّه مطهری در سال ۱۳۵۰ در مسجد الجواد (تهران) است که به طور هفتگی ایراد شده است. متن این سخنرانیها در اختیار استاد قرار می‌گیرد و ایشان اصلاحات و اضافات اندکی بر آن معمول می‌دارند و پس از شهادت آن فرزانه به صورت جزوه‌ای منتشر گردید.

فصل هفتم مباحثی دربارهٔ «مسئلهٔ ربا و بانک» است که در سال ۱۳۵۴ در سلسله جلساتی که در انجمن اسلامی پزشکان برقرار بوده ایراد شده است. در آن جلسات، قبل از استاد مطهری، به ترتیب آقایان مهندس اکبر طاهری، مهندس بازرگان و شهید دکتر بهشتی در این موضوع سخن گفته‌اند. لذا استاد شهید ضمن بیانات خود، اشاراتی به نظریات آنها دارد. در ضمن سخنان

استاد، از برخی حضار جلسه نیز نام برده می‌شود. به دلیل عدم ضرورت، از ذکر اسامی آنها خودداری شد.

فصل هشتم مباحثی است دربارهٔ «مسئلهٔ بیمه». این مباحث مجموع سخنرانیهایی است که در سال ۱۳۵۲ در انجمن اسلامی پزشکان انجام شده است.

فصل آخر این مجموعه را کتاب نظری به نظام اقتصادی اسلام تشکیل می‌دهد. این کتاب مشتمل بر یادداشتهای آن متفکر شهید تحت همین عنوان است. بدیهی است که سایر یادداشتهای اقتصادی آن عزیز که در ترتیب الفبایی قرار دارند در سلسله کتابهای یادداشتهای استاد مطهری در جای خود منتشر شده و خواهند شد.

از خدای متعال توفیق بیشتر برای انتشار سریعتر مجلدات بعدی «مجموعه آثار» مسئلت می‌کنیم.

۱۵ خرداد ۱۳۸۰.

شورای نظارت بر نشر استاد شهید مطهری

فهرست مطالب

مقدمهٔ ناشر ..... ۹.

کلیات علوم اسلامی (جلد سوم).

بخش اول: اصول فقه.

درس اول: مقدمه ..... ۲۵.

اصول فقه ..... ۲۷.

درس دوم: منابع فقه ..... ۲۹.

قرآن ..... ۳۰.

سنت ..... ۳۱.

اجماع ..... ۳۲.

عقل ..... ۳۳.

درس سوم: تاریخچه مختصر ..... ۳۵.

درس چهارم: مسائل علم اصول ..... ۳۹.

حجیت ظواهر کتاب ..... ۴۰.

ظواهر سنت ..... ۴۱.

خبر واحد ..... ۴۱.

تعادل و تراجیح ..... ۴۲.

درس پنجم: مسائل مشترک کتاب و سنت ۴۴

مبحث اوامر ..... ۴۵.

مبحث نواهی ..... ۴۶.

مبحث عام و خاص ..... ۴۶.
مطلق و مقید ..... ۴۷.
مبحث مفاهیم ..... ۴۸.
مجمل و مبیّن ..... ۴۹.
ناسخ و منسوخ ..... ۴۹.
درس ششم: اجماع و عقل ..... ۵۰.
اجماع ..... ۵۰.
اجماع محصَّل و اجماع منقول ..... ۵۱.
عقل ..... ۵۱.
درس هفتم: اصول عملیّه ..... ۵۶.
چهار اصل عملی ..... ۵۷.
بخش دوم: فقه.
درس اول: علم فقه ..... ۶۳.
کلمه فقه در قرآن و حدیث ..... ۶۴.
کلمه «فقه» در اصطلاح علما ..... ۶۵.
حکم تکلیفی و حکم وضعی ..... ۶۵.
تعبّدی و توصّلی ..... ۶۶.
عینی و کفائی ..... ۶۶.
تعیینی و تخییری ..... ۶۷.
نفسی و مقدِّمی ..... ۶۷.
درس دوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۱) ..... ۶۸.
فقهای شیعه ..... ۶۹.
درس سوم: تاریخچۀ فقه و فقهاء (۲) ..... ۷۳.
درس چهارم: تاریخچۀ فقه و فقهاء (۳) ..... ۸۰.
درس پنجم: تاریخچۀ فقه و فقهاء (۴) ..... ۸۶.
خلاصه و بررسی ۸۹
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۱۳
درس ششم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۱): عبادات ..... ۹۲.
درس هفتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۲): عقود ..... ۹۹.
درس هشتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۳): ایقاعات ..... ۱۰۶.
درس نهم و دهم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۴): احکام ..... ۱۱۱.
درس یازدهم: تنوع مسائل فقه ..... ۱۱۹.

تقسیمات ..... ۱۲۱.
الهامی از شیخ الطائفه.
روح اسلامی ..... ۱۲۷.
فقاهت و اجتهاد ..... ۱۲۸.
رستاخیز علمی اسلامی ..... ۱۲۹.
کتاب و سنت از دیدگاه فقهای اسلامی ..... ۱۳۰.
مسأله قیاس ..... ۱۳۳.
جامد فکرها ..... ۱۳۷.
اجتهاد در عصر ائمه ..... ۱۳۸.
اجتهاد از نظر مستشرقین ..... ۱۴۰.
اجتهاد و حریت ..... ۱۴۱.
حریت شیخ طوسی ..... ۱۴۱.
شجاعت ادبی ..... ۱۴۲.
بهره و سهم ما ..... ۱۴۳.
مزایا و خدمات مرحوم آیت اللّه بروجردی.
روش فقهی ..... ۱۴۹.
وحدت اسلامی ..... ۱۵۴.
اسلام در دنیای خارج ..... ۱۵۵.
همکاری دین و علم ..... ۱۵۶.
دفتر و حساب ۱۵۷
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴
اصل اجتهاد در اسلام.
اجتهاد چیست؟ ..... ۱۶۳.
اجتهادِ ممنوع ..... ۱۶۴.
اجتهادِ مشروع ..... ۱۶۶.
پیدایش اخباریگری در شیعه ..... ۱۶۸.
مبارزه با اخباریگری ..... ۱۷۰.
یک نمونه از دو طرز تفکر ..... ۱۷۱.
تقلیدِ ممنوع ..... ۱۷۳.
حدیث امام صادق علیه السلام دربارهٔ تقلیدِ ممنوع ..... ۱۷۴.
اندیشهٔ عوامانهٔ کریّت و اعتصام علما ..... ۱۷۶.
تقلیدِ مشروع ..... ۱۷۸.

چرا تقلید میّت جایز نیست؟ ..... ۱۷۹.
تأثیر جهان‌بینی فقیه در فتواهایش ..... ۱۸۱.
ادراک ضرورتها ..... ۱۸۲.
یک پیشنهاد مهم ..... ۱۸۲.
تقسیم کار تخصصی در علوم ..... ۱۸۳.
تکامل هزار سالهٔ فقه ..... ۱۸۳.
شورای فقهی ..... ۱۸۴.
امر به معروف و نهی از منکر.
مسائلی که فقها طرح می‌کنند ..... ۱۸۹.
حِسبه و احتساب در تاریخ اسلام ..... ۱۹۱.
قلمرو دایره احتساب ..... ۱۹۴.
امر به معروف، خارج از دایره احتساب ..... ۱۹۵.
قداست و احترام احتساب ..... ۱۹۵.
سعهٔ نظریات اصلاحی مسلمین در گذشته ..... ۱۹۶.
توصیه و تأکید اسلام ..... ۱۹۶.
علت بی‌تفاوتی مردم در اصلاحات ..... ۱۹۸.
وضع امر به معروف در دوره‌های اخیر ..... ۱۹۸.
اصل فراموش شده ..... ۱۹۹.
اصل «پند یا بند» ..... ۲۰۰.
راه اخلاص و عمل ..... ۲۰۰.
انتظار بیش از حد از زبان و گوش ..... ۲۰۴.
عمل جمعی و گروهی ۲۰۴
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵
منطق یا تعبّد ..... ۲۰۵.
جهاد.
جنگ با اهل کتاب ..... ۲۱۳.
۱. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟ ..... ۲۱۴.
قاعدهٔ مطلق و مقید ..... ۲۱۴.
مطلق و مقید در آیات جهاد ..... ۲۱۵.
۲. آیا با همهٔ اهل کتاب می‌توان جنگید؟ ..... ۲۱۶.
۳. «جزیه» چیست؟ ..... ۲۱۷.
۴. معنی «صاغِرُونَ» ..... ۲۱۸.

فلسفه و هدف جهاد ..... ۲۱۸.
جهاد و آزادی عقیده ..... ۲۱۹.
تفاوت میان مشرک و غیر مشرک ..... ۲۱۹.
آیا میان جزیرهٔ العرب و غیر جزیرهٔ العرب فرق است؟ ..... ۲۱۹.
پیمان با کفار ..... ۲۲۰.
چگونگی جنگ ..... ۲۲۰.
نخستین سؤال: مشروعیت جنگ ..... ۲۲۰.
جنگ یا تجاوز؟ ..... ۲۲۰.
جنگ دفاعی ..... ۲۲۱.
صلح غیر از تسلیم است ..... ۲۲۱.
فرق اسلام و مسیحیت ..... ۲۲۲.
اسلام و صلح ..... ۲۲۳.
شرایط جنگ ..... ۲۲۳.
مسلمین در مکه ..... ۲۲۴.
دفاع یا تجاوز؟ ..... ۲۲۷.
انتقاد مسیحیت بر اسلام ..... ۲۲۷.
تجاوز بد است نه جنگ، و هر جنگی تجاوز نیست ..... ۲۲۸.
صلح، نه تسلیم و تحمل ذلت ..... ۲۲۸.
آیات مطلق دربارهٔ جهاد ..... ۲۲۹.
قاعدهٔ حمل مطلق بر مقید ..... ۲۳۰.
آیات مقید ..... ۲۳۱.
به کمک مظلوم شتافتن ..... ۲۳۲.
مبارزه با اختناق ..... ۲۳۲.
آیا تقاضای کمک لازم است؟ ۲۳۳
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۱۶
جنگهای صدر اسلام ..... ۲۳۳.
حمل مطلق بر مقید ..... ۲۳۵.
لَا إِکْرَاهَ فِی الدِّینِ ..... ۲۳۵.
صلح و سازش ..... ۲۳۸.
ماهیت جهاد دفاع است ..... ۲۴۰.
انواع دفاع ..... ۲۴۱.
حقوق انسانیت ..... ۲۴۲.

دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدستر است ..... ۲۴۲.
مقدسترین دفاعها ..... ۲۴۳.
نزاع، صغروی است نه کبروی ..... ۲۴۴.
امر به معروف مصداق دفاع از حقوق انسانی است ..... ۲۴۴.
دفاع از آزادی، امروز هم مقدس است ..... ۲۴۵.
آیا توحید، حق شخصی است یا حق عمومی؟ ..... ۲۴۵.
اموری که طبعاً اجبار بردار نیست ..... ۲۴۶.
تربیت اجبار بردار نیست ..... ۲۴۶.
ایمان زوربردار نیست ..... ۲۴۷.
آزادی را می‌شود به زور داد ولی ایمان و آزادگی و آزادیخواهی را، نه ..... ۲۴۷.
جنگ برای رفع مانع از ایمان و توحید ..... ۲۴۹.
جنگ برای آزادی دعوت و رفع مانع از تبلیغ ..... ۲۴۹.
مقیاس حقوق شخصی و حقوق عمومی ..... ۲۵۰.
آزادی فکر یا آزادی عقیده ..... ۲۵۲.
نتیجه ..... ۲۵۳.
آیا آیات جهاد ناسخ و منسوخند؟ ..... ۲۵۴.
اصل «ما مِنْ عامٍّ الّا وَ قَدْ خُصَّ» ..... ۲۵۶.
دفاع از ارزشهای انسانی ..... ۲۵۸.
آزادی «عقیده» یا «تفکر»؟ ..... ۲۵۹.
جزیه ..... ۲۶۰.
آیا جزیه پاداش است یا کیفر؟ ..... ۲۶۱.
مسئلهٔ ربا و بانک.
مسأله ربا و بانک (۱) ..... ۲۶۷.
فرق امانت و قرض ..... ۲۶۷.
دو نوع ربا ۲۶۹
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۱۷
انواع قرض ..... ۲۷۱.
قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی ..... ۲۷۲.
آیا سرمایه تولید سود می‌کند؟ ..... ۲۷۳.
ربا در قرآن و حدیث ..... ۲۷۵.
پرسش و پاسخ ..... ۲۸۰.
مسأله ربا و بانک (۲) ..... ۲۸۷.

آثار مالکیت ..... ۲۸۷.
تعریف قرض ..... ۲۸۹.
سفته ..... ۲۹۱.
ربای معاملی ..... ۲۹۳.
مکیل و موزون خصوصیت ندارد ..... ۲۹۵.
بیع دَیْن ..... ۲۹۶.
تعهد در مقابل بانک ..... ۲۹۷.
سفتهٔ صوری ..... ۲۹۸.
وام سرمایه‌گذاری و راه حل آن ..... ۲۹۹.
پرسش و پاسخ ..... ۳۰۰.
مسأله ربا و بانک (۳) ..... ۳۰۶.
بانک یک رابط است ..... ۳۰۷.
فلسفهٔ حرمت ربا ..... ۳۰۸.
نظریهٔ اول: سرمایه نمی‌تواند تولید سود کند ..... ۳۰۹.
نظریه دوم: ربا قرض است و قرض نمی‌تواند سود داشته باشد ..... ۳۱۰.
نظریه سوم: پول چون ارزش قراردادی دارد نمی‌تواند سود داشته باشد ..... ۳۱۱.
نظریهٔ صحیح ..... ۳۱۲.
ماده نقض‌ها: ..... ۳۱۲.
۱. اجاره ..... ۳۱۲.
۲. نسیه ..... ۳۱۳.
نظارت بر نرخها ..... ۳۱۷.
نسیه ناشی از آزادی فروشنده است در تعیین قیمت ..... ۳۱۹.
راه حل‌ها- ملی کردن بانکها ..... ۳۲۰.
بیان فقهی ..... ۳۲۳.
راه حل‌های دیگر: مضاربه، قرض الحسنه، پیش‌فروش ..... ۳۲۵.
آیا وام بستانکاران یک ضرورت است؟ ..... ۳۲۶.
پرسش و پاسخ ..... ۳۲۷.
یادداشتهایی از استاد شهید بر جزوهٔ آقای مهندس طاهری ۳۲۸
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸
[یادداشت] بانک- ضرورتها ..... ۳۳۲.
مسأله ربا و بانک (۴) ..... ۳۳۳.
آیا دولت می‌تواند مالک باشد؟ ..... ۳۳۶.

حساب جاری ..... ۳۳۸.
سپرده و پس‌انداز ..... ۳۳۹.
جوایز بانکی ..... ۳۴۰.
اعانت به اثم ..... ۳۴۱.
مسئلهٔ بیمه.
مسئلهٔ بیمه (۱) ..... ۳۵۱.
عقد و ایقاع ..... ۳۵۱.
ایجاب و قبول ..... ۳۵۲.
آیا ایجاب و قبول برای عقد، ضروری است؟ ..... ۳۵۳.
عقد و معاوضه ..... ۳۵۳.
سه نوع معامله ..... ۳۵۷.
بیمه و قمار ..... ۳۵۷.
پرسش و پاسخ ..... ۳۵۸.
مسئلهٔ بیمه (۲) ..... ۳۶۱.
آیا هر معاملهٔ صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟ ..... ۳۶۲.
شرایط و موانع عمومی معاملات ..... ۳۶۳.
عقد لازم و عقد جایز ..... ۳۶۵.
آیا بیمه عقد لازم است یا جایز؟ ..... ۳۶۵.
بیمه و ضمان ..... ۳۶۶.
تفاوت ضمان در فقه شیعه و فقه اهل تسنن ..... ۳۶۶.
ضمانت در مقابل پول ..... ۳۶۷.
ضمان عهده و ضمان دَرَک ..... ۳۶۸.
بیمه یک معاملهٔ مستقل است ..... ۳۶۸.
آیا بیمه معاملهٔ معلومی است؟ ..... ۳۶۹.
زمان بیمه ..... ۳۷۰.
اقسام بیمه ..... ۳۷۱.
بیمهٔ عمر ..... ۳۷۱.
بیمهٔ مسئولیت یا بیمهٔ شخص ثالث ..... ۳۷۳.
پرسش و پاسخ ۳۷۵
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹
مسئلهٔ بیمه (۳) ..... ۳۸۱.
دیه بر عاقله است ..... ۳۸۱.

ضمان جریره ..... ۳۸۳.
غاصب ضامن است ..... ۳۸۵.
عقد فاسد ..... ۳۸۶.
ید امین ..... ۳۸۶.
مسأله اتلاف ..... ۳۸۷.
بیمهٔ شخص ثالث ..... ۳۸۷.
مباشرت و تسبیب ..... ۳۸۸.
خسارت در دماء ..... ۳۸۹.
خسارت در اموال ..... ۳۹۰.
اخّاذی ظالم ..... ۳۹۰.
اگر واسطه انسان نباشد ..... ۳۹۱.
مسأله اقوائیّت ..... ۳۹۳.
پرسش و پاسخ ..... ۳۹۴.
نظری به نظام اقتصادی اسلام.
مقدمه: نظری به اقتصاد اسلامی ..... ۴۰۱.
دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد ..... ۴۰۲.
نظر اسلام راجع به ثروت ..... ۴۰۲.
اقتصاد سالم ..... ۴۰۵.
تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی ..... ۴۱۱.
اقتصاد چیست؟ ..... ۴۱۱.
تولید ..... ۴۱۳.
دو نوع رابطه ..... ۴۱۴.
تأثیر روابط طبیعی و روابط قراردادی در یکدیگر ..... ۴۱۴.
مبادله ..... ۴۱۵.
پول ..... ۴۱۶.
ارزش ..... ۴۱۶.
مراحل زندگی اجتماعی و اقتصادی ..... ۴۱۶.
علم اقتصاد ..... ۴۱۷.
ثروت یا مال ۴۲۴
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۲۰
مالکیت از نظر فلسفی ..... ۴۲۹.
ارزش ..... ۴۳۹.

[مروری دیگر بر کار شخصی و کار اجتماعاً لازم- آیا زمان کار مقیاس سنجش.
کار است؟] ..... ۴۵۲.
ارزش اضافی ..... ۴۶۵.
سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام ..... ۴۷۹.
مشخّص اصلی سرمایه‌داری ..... ۴۹۵.
مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم ..... ۵۰۰.
شرکت از نظر فقه اسلام ..... ۵۰۴.
رساله‌های اقتصادی:
مالکیت زمین از نظر اسلام ..... ۵۰۹.
انفال ..... ۵۱۲.
مالکیت فردی ..... ۵۱۴.
مسأله ارث ..... ۵۱۵.
سوسیالیسم ..... ۵۲۷.
هنر مارکس ..... ۵۴۴.
سوسیالیسم و مالکیت فردی ..... ۵۴۵.
یادداشت اسلام و اقتصاد ..... ۵۴۹.
مسأله اضطرار ..... ۵۵۷.
مشخصات سرمایه‌داری ..... ۵۶۱.
مشخصات سوسیالیسم ..... ۵۶۴.
روش اقتصادی اسلام ..... ۵۶۷.
قرآن و اقتصاد ..... ۵۷۱.
پول و مال ۵۷۳
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۲۱
یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام ..... ۵۷۵.
فهرستها ۵۷۹
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۲۳

کلیّات علوم اسلامی جلد سوم.

بخش اول: اصول فقه

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۲۵

درس اول: مقدمه

اشاره

موضوع بحث ما در این بخش کلیاتی دربارهٔ «علم اصول» است. فقه و اصول دو علم به هم وابسته می‌باشند. وابستگی آنها به یکدیگر- چنانکه بعداً روشن خواهد شد- نظیر وابستگی فلسفه و منطق است. علم اصول به منزله مقدمه‌ای برای «علم فقه» است و لهذا آن را «اصول فقه» یعنی «پایه‌ها» و «ریشه‌ها» ی فقه می‌نامند.

نخست لازم است تعریف مختصری از این دو علم به دست دهیم.

«فقه» در لغت به معنی فهم است اما فهم عمیق. اطلاعات ما درباره امور و جریانهای جهان دوگونه است. گاهی اطلاعات ما سطحی است و گاهی عمیق است.

از امور اقتصادی مثال می‌آوریم. ما دائماً مشاهده می‌کنیم که کالایی در سالهای پیش موجود نبود اکنون به بازار آمده است و برعکس یک سلسله کالاهای دیگر که موجود بود اکنون یافت نمی‌شود، قیمت فلان کالا مرتب بالا می‌رود و قیمت فلان کالای دیگر فرضاً ثابت است.

این اندازه اطلاعات برای عموم ممکن است حاصل شود و سطحی است. ولی بعضی افراد اطلاعاتشان درباره این مسائل عمیق است و از سطح ظواهر به اعماق جریانها نفوذ می‌کند و آنها کسانی هستند که به ریشه این جریانها پی برده‌اند، یعنی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶

می‌دانند که چه جریانی موجب شده که فلان کالا فراوان شود و فلان کالای دیگر نایاب، فلان کالا گران شود و فلان کالا ارزان، و چه چیز موجب شده که سطح قیمتها مرتب بالا رود، تا چه اندازه این جریانها ضروری و حتمی و غیر قابل اجتناب است و تا چه اندازه قابل جلوگیری است.

اگر کسی اطلاعاتش در مسائل اقتصادی به حدی برسد که از مشاهدات سطحی عبور کند و به عمق جریانها پی ببرد او را «متفقّه» در اقتصاد باید خواند.

مکرر در قرآن کریم و اخبار و روایات مأثوره از رسول اکرم و ائمه اطهار امر به «تفقّه» در دین شده است. از مجموع آنها چنین استنباط می‌شود که نظر اسلام این است که مسلمین اسلام را در همه شئون عمیقاً و از روی کمال بصیرت درک کنند.

البته تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است شامل همه شئون اسلامی است اعم از آنچه مربوط است به اصول اعتقادات اسلامی و جهان‌بینی اسلامی و یا اخلاقیات و تربیت اسلامی و یا اجتماعیات اسلامی و یا عبادات اسلامی و یا مقررات مدنی اسلامی و یا آداب خاص اسلامی در زندگی فردی و یا اجتماعی و غیره. ولی آنچه در میان مسلمین از قرن دوم به بعد در مورد کلمه «فقه» مصطلح شد قسم خاص است که می‌توان آن را «فقه الاحکام» یا «فقه الاستنباط» خواند و آن عبارت است از «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه».

احکام و مقررات اسلامی درباره مسائل و جریانات به طور جزئی و فردی و به تفصیل درباره هر واقعه و حادثه بیان نشده است- و امکان هم ندارد، زیرا حوادث و وقایع در بی‌نهایت شکل و صورت واقع می‌شود- بلکه به صورت یک سلسله اصول، کلیات و قواعد بیان شده است.

یک نفر فقیه که می‌خواهد حکم یک حادثه و مسأله را بیان کند باید به منابع و مدارک معتبر- که بعداً درباره آنها توضیح

خواهیم داد- مراجعه کند و با توجه به همه جوانب نظر خود را بیان نماید. این است که فقاهت توأم است با فهم عمیق و دقیق و همه جانبه.

فقها در تعریف فقه این عبارت را به کار برده‌اند: هو العلم بالاحکام الشرعیهٔ الفرعیهٔ عن ادلتها التفصیلیهٔ یعنی فقه عبارت است از علم به احکام فرعی شرع اسلام (یعنی نه مسائل اصول اعتقادی یا تربیتی بلکه احکام عملی) از روی منابع و ادلّه تفصیلی. (بعداً درباره این منابع و مدارک توضیح خواهیم داد.)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷

اصول فقه

برای فقیه تسلط بر علوم زیادی مقدمتاً لازم است. آن علوم عبارت است از:

۱. ادبیات عرب، یعنی نحو، صرف، لغت، معانی، بیان، بدیع؛ زیرا قرآن و حدیث به زبان عربی است و بدون دانستن- لااقل در حدود متعارف- زبان و ادبیات عربی استفاده از قرآن و حدیث میسر نیست.

۲. تفسیر قرآن مجید. نظر به اینکه فقیه باید به قرآن مجید مراجعه کند آگاهی اجمالی به علم تفسیر برای فقیه ضروری است.

۳. منطق. هر علمی که در آن استدلال به کار رفته باشد نیازمند به منطق است. از این رو فقیه نیز باید کم و بیش وارد در علم منطق باشد.

۴. علم حدیث. فقیه باید حدیث‌شناس باشد و اقسام حدیث را بشناسد و در اثر ممارست زیاد با زبان حدیث آشنا بوده باشد.

۵. علم رجال. علم رجال یعنی راوی‌شناسی. بعدها بیان خواهیم کرد که احادیث را دربست از کتب حدیث نمی‌توان قبول کرد، بلکه باید مورد نقّادی قرار گیرد. علم رجال برای نقّادی اسناد احادیث است.

۶. علم اصول فقه. مهمترین علمی که در مقدمه فقه ضروری است که آموخته شود علم «اصول فقه» است که علمی است شیرین و جزء علوم ابتکاری مسلمین است.

علم اصول در حقیقت «علم دستور استنباط» است. این علم روش صحیح استنباط از منابع فقه را در فقه به ما می‌آموزد. از این رو علم اصول مانند علم منطق یک علم «دستوری» است و به «فن» نزدیکتر است تا «علم» یعنی در این علم درباره یک سلسله «باید» ها سخن می‌رود نه درباره یک سلسله «است» ها.

بعضی خیال کرده‌اند که مسائل علم اصول مسائلی است که در علم فقه به آن شکل مورد استفاده واقع می‌شود که مبادی یعنی مقدمتین قیاسات یک علم در آن علم مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو گفته‌اند که مسائل و نتایج در علم اصول «کُبرَیات» علم فقه است.

ولی این نظر صحیح نیست. همچنان که مسائل منطق «کبریات» فلسفه قرار نمی‌گیرند مسائل اصول نیز نسبت به فقه همین طورند. این مطلب دامنه درازی دارد که اکنون فرصت آن نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸

نظر به اینکه رجوع به منابع و مدارک فقه به گونه‌های خاص ممکن است صورت گیرد و احیاناً منجر به استنباطهای غلط می‌گردد که بر خلاف واقعیت و نظر واقعی شارع اسلام است، ضرورت دارد که در یک علم خاص، از روی ادلّه عقلی و نقلی قطعی تحقیق شود که گونه صحیح مراجعه به منابع و مدارک فقه و استخراج و استنباط احکام اسلامی چیست؟ علم اصول این

جهت را بیان می‌کند.
از صدر اسلام یک کلمه دیگر که کم و بیش مرادف کلمه «فقه» است در میان مسلمین معمول شده است و آن کلمه «اجتهاد» است. امروز در میان ما کلمه «فقیه» و کلمه «مجتهد» مرادف یکدیگرند.
اجتهاد از ماده «جُهد» (به ضمّ جیم) است که به معنی منتهای کوشش است. از آن جهت به فقیه، مجتهد گفته می‌شود که باید منتهای کوشش و جهد خود را در استخراج و استنباط احکام به کار ببرد.
کلمهٔ «استنباط» نیز مفید معنیی شبیه اینهاست. این کلمه از ماده «نَبط» مشتق شده است که به معنی استخراج آب تحت الارضی است. گویی فقها کوشش و سعی خویش را در استخراج احکام تشبیه کرده‌اند به عملیات مقنّیان که از زیر قشرهای زیادی باید آب زلال احکام را ظاهر نمایند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹

درس دوم: منابع فقه

اشاره

در درس اول دانستیم که علم اصول فقه به ما راه و روش و دستور صحیح استنباط احکام شرعی را از منابع اصلی می‌آموزد. پس باید بدانیم که آن منابع چیست و چندتاست؟ و آیا همه مذاهب و فرق اسلامی درباره آن منابع از هر جهت وحدت نظر دارند یا اختلاف نظر دارند؟ اگر اختلاف نظری هست چیست؟ اول نظر علما و فقهای شیعه را درباره منابع فقه بیان می‌کنیم و ضمن توضیح هر یک از منابع، نظر علمای سایر مذاهب اسلامی را نیز بیان می‌کنیم:
منابع فقه از نظر شیعه (به استثنای گروه قلیلی به نام «اخباریّین» که بعداً درباره نظریات آنها بحث خواهیم کرد) چهارتاست:
۱. کتاب خدا، قرآن (و از این پس به تعبیر فقها و اصولیّین به طور اختصار با عنوان «کتاب» یاد می‌کنیم).
۲. سنت، یعنی قول و فعل و تقریر پیغمبر یا امام.
۳. اجماع.
۴. عقل.
این چهار منبع در اصطلاح فقها و اصولیون «ادلّه اربعه» خوانده می‌شوند.
معمولًا می‌گویند علم اصول در اطراف ادلّه اربعه بحث می‌کند. اکنون لازم است
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰
درباره هر یک از این چهار منبع توضیحاتی بدهیم و ضمناً نظر سایر مذاهب اسلامی و همچنین گروه اخباریّین شیعه را نیز بیان نماییم.
بحث خود را از کتاب خدا آغاز می‌کنیم.

قرآن

بدون شک قرآن مجید اولین منبع احکام و مقررات اسلام است. البته آیات قرآن منحصر به احکام و مقررات عملی نیست، در

قرآن صدها گونه مسأله طرح شده است، ولی قسمتی از آنها که گفته شده در حدود پانصد آیه از مجموع شش هزار و ششصد و شصت آیه قرآن، یعنی در حدود یک سیزدهم به احکام اختصاص یافته است.

علمای اسلام کتب متعددی درباره خصوص همین آیات تألیف کرده‌اند.

معروف‌ترین آنها در میان ما شیعیان کتاب آیات الاحکام مجتهد و زاهد متقی معروف ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی است که در قرن دهم هجری می‌زیسته است و معاصر با شاه عباس کبیر است، و دیگر کتاب کنز العرفان تألیف فاضل مقداد سیوری حلّی از علمای قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری است. در میان اهل تسنن نیز کتابهایی در خصوص آیات الاحکام نوشته شده است.

مسلمین از صدر اسلام برای استنباط احکام اسلامی در درجه اول به قرآن مجید رجوع کرده و می کنند، ولی تقریباً مقارن با ظهور صفویه در ایران جریانی پیش آمد و فرقه‌ای ظاهر شدند که حق رجوع مردم عادی را به قرآن مجید ممنوع دانستند، مدعی شدند که تنها پیغمبر و امام حق رجوع به قرآن دارند، دیگران عموماً باید به سنت یعنی اخبار و احادیث رجوع کنند.

این گروه همان‌طور که رجوع به قرآن را ممنوع اعلام کردند، رجوع به اجماع و عقل را نیز جایز ندانستند زیرا مدعی شدند که اجماع ساخته و پرداخته اهل تسنن است، عقل هم به دلیل اینکه جایز الخطا است قابل اعتماد نیست، پس تنها منبعی که باید به آن رجوع کرد اخبار و احادیث است. از این رو این گروه «اخباریّین» خوانده شدند.

این گروه به موازات انکار حق رجوع به قرآن و انکار حجیت اجماع و عقل، اساساً اجتهاد را منکر شدند، زیرا اجتهاد- چنانکه قبلًا گفته شد- عبارت است از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱

فهم دقیق و استنباط عمیق، و بدیهی است که فهم عمیق بدون به کار افتادن عقل و اعمال نظر نامیسّر است. این گروه معتقد شدند که مردم مستقیماً- بدون وساطت گروهی به نام مجتهدین- باید به اخبار و احادیث مراجعه کنند، آنچنان که عوام الناس به رساله‌های عملیه مراجعه می کنند و وظیفه خود را در می‌یابند.

سردستهٔ این گروه مردی است به نام «امین استرآبادی» که در «کلیات منطق» فصل «ارزش قیاس» از او نام بردیم. کتاب معروفی دارد به نام فوائد المدنیّه و عقاید خود را در آن کتاب ذکر کرده است. اهل ایران است اما سالها مجاور مکه و مدینه بوده است.

ظهور اخباریّین و گرایش گروه زیادی به آنها در برخی شهرستانهای جنوبی ایران و در جزایر خلیج فارس و برخی شهرهای مقدس عراق رکود و انحطاط زیادی را موجب گشت، ولی خوشبختانه در اثر مقاومت شایان و قابل توجه مجتهدین عالی‌مقامی جلوی نفوذشان گرفته شد و اکنون جز اندکی در گوشه و کنار یافت نمی‌شوند.

سنت

سنت یعنی گفتار یا کردار یا تأیید معصوم. بدیهی است که اگر در سخنان رسول اکرم یک حکمی بیان شده باشد، و یا ثابت شود که رسول اکرم عملًا وظیفه‌ای دینی را چگونه انجام می‌داده است و یا محقق شود که دیگران برخی وظایف دینی را در حضور ایشان به گونه‌ای انجام می‌دادند و مورد تقریر و تأیید و امضای عملی ایشان قرار گرفته است، یعنی ایشان عملًا با سکوت خود صحّه گذاشته‌اند، کافی است که یک فقیه بدان استناد کند.

در مورد سنت و حجیت آن، از نظر کلی بحثی نیست و مخالفی وجود ندارد.

اختلافی که در مورد سنت است در دو جهت است: یکی اینکه آیا تنها سنت نبوی حجت است یا سنت مرویّ از ائمهٔ معصومین هم حجت است؟ اهل تسنن تنها سنت نبوی را حجت می‌شمارند ولی شیعیان به حکم برخی از آیات قرآن مجید و احادیث متواتر از رسول اکرم که خود اهل تسنن روایت کرده‌اند و از آن جمله اینکه فرمود:

«دو چیز گرانبها بعد از خود برای شما باقی می‌گذارم که به آنها رجوع کنید و مادام که به این دو رجوع نمایید گمراه نخواهید شد، کتاب خدا و عترتم» به قول و فعل و تقریر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲

ائمه اطهار نیز استناد می‌کنند.

جهت دیگر این است که سنت مرویّه از رسول خدا و ائمه اطهار گاهی قطعی و متواتر است و گاهی ظنّی است و به اصطلاح «خبر واحد» است. آیا به سنن غیر قطعی رسول خدا نیز باید مراجعه کرد یا نه؟.

اینجاست که نظریات تا حد افراط و تفریط نوسان پیدا کرده است. برخی مانند ابو حنیفه به احادیث منقوله بی‌اعتنا بوده‌اند. گویند ابو حنیفه در میان همه احادیث مرویّه از رسول خدا تنها هفده حدیث را قابل اعتماد می‌دانسته است.

برخی دیگر به احادیث ضعیف نیز اعتماد می‌کرده‌اند. ولی علمای شیعه معتقدند که تنها حدیث صحیح و موثّق قابل اعتماد است، یعنی اگر راوی حدیث شیعه و عادل باشد و یا لااقل شخص راستگو و مورد وثوقی باشد به روایتش می‌توان اعتماد کرد. پس باید راویان حدیث را بشناسیم و در احوال آنها تحقیق کنیم، اگر ثابت شد که همه راویان یک حدیث مردمانی راستگو و قابل اعتماد هستند به روایت آنها اعتماد می‌کنیم. بسیاری از علمای اهل تسنن نیز بر همین عقیده‌اند. به همین جهت «علم رجال» یعنی علم راوی‌شناسی در میان مسلمین به وجود آمد.

ولی اخباریین شیعه- که ذکرشان گذشت- تقسیم احادیث را به صحیح و موثّق و ضعیف ناروا دانستند و گفتند همه احادیث خصوصاً احادیث موجود در کتب اربعه یعنی کافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و استبصار معتبرند. در میان اهل تسنن نیز برخی چنین نظریات افراطی داشته‌اند.

اجماع

اجماع یعنی اتفاق آراء علمای مسلمین در یک مسأله. از نظر علمای شیعه اجماع از آن نظر حجت است که اگر عموم مسلمین در یک مسأله وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که این نظر را از ناحیه شارع اسلام تلقی کرده‌اند. امکان ندارد که مسلمین در یک مسئله‌ای از پیش خود وحدت نظر پیدا کنند. علی‌هذا آن اجماعی حجت است که کاشف از قول پیغمبر یا امام باشد.

مثلًا اگر معلوم گردد که که در یک مسئله‌ای همه مسلمانان عصر پیغمبر بلااستثناء یک نوع نظر داشته‌اند و یک نوع عمل کرده‌اند دلیل بر این است که از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳

پیغمبر اکرم تلقی کرده‌اند. و یا اگر همه اصحاب یکی از ائمه اطهار که جز از ائمه دستور نمی‌گرفته‌اند در یک مسئله‌ای وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که از مکتب امام خود آن را فرا گرفته‌اند. علی‌هذا از نظر شیعه اجماعی حجت است

که مستند به قول پیغمبر یا امام باشد؛ و از این، دو نتیجه گرفته می‌شود:
الف. از نظر شیعه تنها اجماع علمای معاصر پیغمبر یا امام حجت است. پس اگر در زمان ما همه علمای اسلام بدون استثناء بر یک مسأله اجماع نمایند به هیچ وجه برای علمای زمان بعد حجت نیست.
ب. از نظر شیعه اجماع اصالت ندارد؛ یعنی حجیت اجماع از آن نظر نیست که اجماع و اتفاق آراء است، بلکه از آن نظر است که کاشف قول پیغمبر یا امام است.
اما از نظر علمای اهل تسنن اجماع اصالت دارد؛ یعنی اگر علمای اسلامی (و به اصطلاح اهل حلّ و عقد) در یک مسأله در یک زمان (هر زمانی و لو زمان ما) وحدت نظر پیدا کنند حتماً نظرشان صائب است. مدعی هستند که ممکن است بعضی از امت خطا کنند و بعضی نه، اما ممکن نیست همه بالاتفاق خطا نمایند.
از نظر اهل تسنن توافق آراء همه امت در یک زمان در حکم وحی الهی است، و در حقیقت همه امت در حین توافق در حکم پیغمبرند که آنچه بر آنها القاء می‌شود حکم خداست و خطا نیست.

عقل

حجیت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در موردی عقل یک حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم اینکه قطعی و یقینی است حجت است.
اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا مسائل شرعی در حوزه حکم عقل هست تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آنها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آنگاه که به تفصیل دربارهٔ کلیات مسائل علم اصول بحث می‌کنیم پاسخ خواهیم گفت.
گروه اخباریین شیعه- چنانکه قبلًا هم بدان اشاره کردیم- عقل را به هیچ وجه حجت نمی‌شمارند.
در میان نحله‌های فقهی اهل تسنن- یعنی مذاهب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی- ابو حنیفه قیاس را دلیل چهارم می‌شمارد. از نظر حنفیها منابع فقه چهار است:
کتاب، سنت، اجماع، قیاس. قیاس همان چیزی است که در منطق به نام
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴
«تمثیل» خواندیم.
مالکیها و حنبلیها، خصوصاً حنبلیها، هیچ گونه توجهی به قیاس ندارند، اما شافعیها به پیروی از پیشواشان محمد بن ادریس شافعی حالت بین بین دارند، یعنی بیش از حنفیها به حدیث توجه دارند و بیش از مالکیها و حنبلیها به قیاس.
در اصطلاح فقهای قدیم گاهی به قیاس «رأی» یا «اجتهاد رأی» هم اطلاق می‌کرده‌اند.
از نظر علمای شیعه، به حکم اینکه قیاس صرفاً پیروی از ظنّ و گمان و خیال است و به حکم اینکه کلیاتی که از طرف شارع مقدس اسلام و جانشینان او رسیده است وافی به جوابگویی است، رجوع به قیاس به هیچ وجه جایز نیست.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵

درس سوم: تاریخچه مختصر

برای یک دانشجو که می‌خواهد علمی را تحصیل کند و یا اطلاعاتی درباره آن کسب کند لازم است که آغاز پیدایش آن

علم، پدیدآورنده آن، سیر تحولی آن علم در طول قرون، قهرمانان و صاحب‌نظران معروف آن علم و کتابهای معروف و معتبر آن علم را بشناسد و با همه آنها آشنایی پیدا کند.

علم اصول از علومی است که در دامن فرهنگ اسلامی تولد یافته و رشد کرده است. معروف این است که مخترع علم اصول محمد بن ادریس شافعی است. ابن خلدون در مقدمه معروف خود در بخشی که درباره علوم و صنایع بحث می‌کند می‌گوید:

اول کسی که در علم اصول کتاب نوشت، شافعی بود که کتاب معروف خود به نام الرساله را نوشت و در آن رساله درباره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و قیاس منصوص العلّه بحث کرد. پس از او علمای حنفیه در این باره کتاب نوشتند و تحقیقات وسیع به عمل آوردند.

همان‌طور که مرحوم سید حسن صدر اعلی اللّه مقامه در کتاب نفیس تأسیس

الشیعهٔ لعلوم الاسلام نوشته‌اند، قبل از شافعی مسائل اصول از قبیل اوامر و نواهی و عام و خاص و غیره مطرح بوده است و درباره هر یک از آنها از طرف علمای شیعه رساله نوشته شده است.

شاید بتوان گفت شافعی اول کسی است که رساله جامعی درباره همه مسائل اصول مطروحه در زمان خودش نوشته است.

برخی مستشرقین پنداشته‌اند که اجتهاد در شیعه دویست سال بعد از اهل تسنن پیدا شد، زیرا شیعه در زمان ائمه اطهار نیازی به اجتهاد نداشت و در نتیجه نیازی به مقدمات اجتهاد نداشت. ولی این نظریه به هیچ وجه صحیح نیست.

اجتهاد به معنی صحیح کلمه، یعنی «تفریع» و ردّ فروع بر اصول و تطبیق اصول بر فروع، از زمان ائمه اطهار در شیعه وجود داشته است و ائمه اطهار به اصحابشان دستور می‌دادند که تفریع و اجتهاد نمایند «۱» البته و بدون شک، به واسطه روایات زیادی که از ائمه اطهار در موضوعات و مسائل مختلف وارد شده است، فقه شیعه بسی غنی‌تر شده است و نیاز به تلاشهای اجتهادی کمتر گردیده است. در عین حال شیعه خود را از تفقه و اجتهاد بی‌نیاز نمی‌دانسته است و ائمه اطهار مخصوصاً دستور تلاش اجتهادمآبانه به برجستگان از اصحاب خود می‌داده‌اند. این جمله در کتب معتبر از ائمه اطهار روایت شده است:

عَلَیْنا الْقاءُ الْاصولِ وَ عَلَیْکُمْ انْ تَفَرَّعوا

. بر ماست که قواعد و کلیات را بیان کنیم و بر شماست که آن قواعد و کلیات را بر فروع و جزئیات تطبیق دهید.

در میان علمای شیعه، اولین شخصیت برجسته‌ای که در علم اصول کتبی تألیف کرد و آراء او در علم اصول قرنها مورد بحث بود سید مرتضی علَم الهدی بود.

سید مرتضی کتب زیادی در علم اصول تألیف کرد. معروف‌ترین کتب او کتاب ذریعه است.

---

(۱) برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع شود به نشریه سالانه «مکتب تشیع» شماره ۳ مقاله «اجتهاد در اسلام» به قلم مرتضی مطهری و به جلد دوم کتاب هزارهٔ شیخ طوسی مقاله «الهامی از شیخ الطائفه» به قلم مرتضی مطهری. [هر دو مقاله در همین شماره مجموعه آثار آمده است.]

سید مرتضی برادر سید رضی است که جامع نهج البلاغه است. سید مرتضی در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری می‌زیسته است. وفاتش در سال ۴۳۶ واقع شده است. سید مرتضی شاگرد متکلم معروف شیعه شیخ مفید (متوفّی در سال ۴۱۳) است و شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق معروف به ابن بابویه (متوفّی در سال ۳۸۱) است که در شهر ری مدفون است.

پس از سید مرتضی شخصیت معروفی که در علم اصول کتاب نوشت و آراء و عقایدش سه چهار قرن نفوذ فوق العاده داشت شیخ أبو جعفر طوسی (متوفّی در سال ۴۶۰) است.
شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی است و مقداری هم درس شیخ مفید را درک کرده است. حوزه نجف که حدود هزار سال از عمر آن می‌گذرد وسیله این مرد بزرگ تأسیس شد. کتاب اصول شیخ طوسی به نام عُدّة الاصول است.
شخصیت دیگری که کتاب و آرائش در اصول معروف شد صاحب معالم است.
وی نامش شیخ حسن است و پسر شهید ثانی صاحب شرح لمعه است. کتاب معالم از کتب معروف علم اصول است و هنوز هم مورد استفاده طلاب علوم دینیه است.
صاحب معالم در سال ۱۰۱۱ هجری درگذشته است.
یکی دیگر از این شخصیتها مرحوم وحید بهبهانی است که در سال ۱۱۱۸ متولد شده است و در سال ۱۲۰۸ درگذشته است.
اهمیت مرحوم وحید بهبهانی یکی در این است که شاگردان بسیار مبرّزی با ذوق فقاهت و اجتهاد تربیت کرد از قبیل سید مهدی بحر العلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا أبو القاسم گیلانی معروف به میرزای قمی و عده‌ای دیگر. دیگر اینکه مبارزه‌ای پیگیر با گروه اخباریین که در آن زمان نفوذ زیادی داشته‌اند کرد و شکست سختی به آنها داد. پیروزی روش فقاهت و اجتهاد بر روش اخباریگری تا حد زیادی مدیون زحمات مرحوم وحید بهبهانی است.
یکی دیگر از این شخصیتها که علم اصول را جلو برد مرحوم میرزا أبو القاسم گیلانی قمی سابق الذکر است که شاگرد وحید بهبهانی بود و معاصر با فتحعلی شاه و فوق العاده مورد احترام او بوده است. کتاب قوانین الاصول که سالها در حوزه‌های علمیه قدیم تدریس می‌شد و اکنون نیز مورد استفاده است و کم و بیش تدریس می‌شود اثر این مرد بزرگ است.
در صدساله اخیر مهمترین شخصیت اصولی که همه را تحت الشعاع قرار داده و
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸
علم اصول را وارد مرحله جدیدی کرد استاد المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری است.
این مرد بزرگ در سال ۱۲۱۴ در دزفول متولد شد و پس از تحصیل مقدمات علوم اسلامی و قسمتی فقه و اصول به بلاد مختلف عراق و ایران در جستجوی علمای صاحب‌نظر مسافرتها کرد و استفاده‌ها نمود و بالاخره رحل اقامت در نجف افکند و در سال ۱۲۶۶ که صاحب جواهر فوت کرد مرجعیت شیعه به او محول شد و در سال ۱۲۸۱ درگذشت. آراء و نظریات او هنوز محور بحث است.
کسانی که بعد از او آمده‌اند همه پیرو مکتب او هستند. هنوز مکتبی که مکتب شیخ انصاری را بکلی دگرگون کند به وجود نیامده است، ولی شاگردان مکتب او آراء و نظریات زیادی بر اساس همان مکتب آورده‌اند که احیاناً نظر او را نسخ کرده است. شیخ انصاری دو کتاب معروف دارد، یکی فرائد الاصول که در علم اصول است و دیگر مکاسب که در فقه است و هر دو هم اکنون از کتب درسی حوزه‌های علوم دینیه است.
در میان شاگردان مکتب شیخ انصاری از همه معروفتر و مشخصتر مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایة الاصول است. آراء و نظریات مرحوم آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمی مطرح است.
این مرد بزرگ همان است که فتوا به مشروطیت داد و در برقراری رژیم مشروطه ایران سهم بسزایی دارد و نامش در کتب تاریخ مشروطه ایران همواره برده می‌شود.
وی در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت.

بعـد از مرحوم آخونـد خراسانی نیز آراء و افکار جدیـد در علم اصول زیاد پیـدا شـده است و برخی از آنها فوق العاده از دقت نظر و موشکافی برخوردار است.
در میـان علوم اسـلامی هیـچ علمی به انـدازه علم اصول «پویا» و متغیر و متحول نبوده است و هم اکنون نیز شخصـیتهای مبرزی وجود دارند که در این علم صاحب‌نظر شمرده می‌شوند.
علم اصول، نظر به اینکه سروکارش با محاسبات عقلی و ذهنی است و موشکافی زیاد دارد، علمی شیرین و دلپذیر است و ذهن دانشـجو را جلب می‌کنـد. برای ورزش فکری و تمرین دقت ذهن در ردیف منطق و فلسـفه است. طلاب علوم قـدیمه دقت نظر خود را بیشتر مدیون علم اصول می‌باشند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۳۹

درس چهارم: مسائل علم اصول

اشاره

ما برای آشـنایی دانشجویان محترم با مسائل علم اصول کلیاتی ذکر می‌کنیم ولی از ترتیبی که اصولیون دارند پیروی نمی‌کنیم، بلکه ترتیب نوی که خود آن را بهتر می‌دانیم به مطالب می‌دهیم.
قبلًا گفتیم که علم اصول علم دستوری است، یعنی روش و راه استنباط صحیح احکام را از منابع اصلی به ما می‌آموزد. علی‌هذا مسائـل علم اصول همه مربوط است به منـابع چهارگانه‌ای که در درس دوم شـرح دادیم. از این رو مسائل علم اصول یا مربوط است به کتاب و یا به سنت (و یا به هر دو) و یا به اجماع و یا به عقل.
اکنـون می‌گوییم احیانـاً ممکن است در مواردی بر بخوریم به اینکه از هیـچ یـک از منـابع چهارگـانه نتوانیم حکم اسـلامی را اسـتنباط کنیم، یعنی راه استنباط بر مـا مسـدود باشـد. در این موارد شـارع اسـلام سـکوت نکرده است و یک سلسله قواعـد و وظایف عملی- که از آنها به «حکم ظاهری» می‌توانیم تعبیر کنیم- برای ما مقرر کرده است.
بـه دست آوردن وظیفه عملی ظـاهری پس از مـأیوس شـدن از اسـتنباط حکم واقعی نیز خـود نیازمنـد به این است که مـا راه و روش و دستور استفاده از آن قواعد را بیاموزیم.
علی‌هذا علم اصول که علم دستوری است دو قسمت می‌شود. یک قسمت آن
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۴۰
عبارت است از دستور استنباط صحیح احکام شرعی واقعی از منابع مربوطه.
قسـمت دیگر مربوط است به دسـتور صـحیح اسـتفاده از یک سلسـله قواعد عملی در صورت یأس از اسـتنباط. ما بخش اول را می‌توانیم «اصول اسـتنباطیه» و بخش دوم را «اصول عملیه» بنـامیم و نظر به اینکه اصول اسـتنباطیه یـا مربوط است به اسـتنباط از کتـاب و یـا از سـنت و یـا اجمـاع و یـا از عقـل، مسائل اصول اسـتنباطیه منقسم می‌شود به چهار مبحث. بحث خود را از مبحث کتاب آغاز می‌کنیم.

حجیت ظواهر کتاب

در علم اصول مباحث زیادی که اختصاص به قرآن داشته باشد نداریم. غالب مباحث مربوط به قرآن، مشترک است میان کتاب و سنت. تنها مبحث اختصاصی قرآن مبحث «حجیت ظواهر» است، یعنی آیا ظاهر قرآن قطع نظر از اینکه وسیله حدیثی تفسیر شده باشد حجت است و فقیه می‌تواند آن را مستند قرار دهد یا خیر؟.

به نظر عجیب می‌آید که اصولیون چنین مبحثی را طرح کرده‌اند. مگر جای تردید است که یک فقیه می‌تواند ظواهر آیات کریمه قرآن را مورد استناد قرار دهد؟.

این مبحث را اصولیون شیعه برای رد شبهات گروه اخباریین طرح کرده‌اند.

اخباریین- چنانکه قبلًا اشاره شد- معتقدند که احدی غیر از معصومین حق رجوع و استفاده و استنباط از آیات قرآن را ندارد، و به عبارت دیگر: همواره استفاده مسلمین از قرآن باید به صورت غیر مستقیم بوده باشد، یعنی به وسیلۀ اخبار و روایات وارده از اهل بیت.

اخباریین در این مدعا به اخباری استناد می‌کنند که «تفسیر به رأی» را منع کرده است. اخباریون مدعی هستند که معنی هر آیه‌ای را از حدیث باید استفسار کرد، فرضاً ظاهر آیه‌ای بر مطلبی دلالت کند ولی حدیثی آمده باشد و بر ضد ظاهر آن آیه باشد، ما باید به مقتضای حدیث عمل کنیم و بگوییم معنی واقعی آیه را ما نمی‌دانیم.

علی‌هذا اخبار و احادیث «مقیاس» آیات قرآنیه‌اند.

ولی اصولیون ثابت می‌کنند که استفاده مسلمین از قرآن به صورت مستقیم است، معنی تفسیر به رأی که نهی شده این نیست که مردم حق ندارند با فکر و نظر خود معنی قرآن را بفهمند، بلکه مقصود این است که قرآن را بر اساس میل و هوای نفس و مغرضانه نباید تفسیر کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱

اصولیون می‌گویند خود قرآن تصریح می‌کند و فرمان می‌دهد که مردم در آن «تدبر» کنند و فکر خود را در معانی بلند قرآن به پرواز درآورند، پس مردم حق دارند که مستقیماً معانی آیات قرآنیه را در حدود توانایی به دست آورند و عمل نمایند. بعلاوه در اخبار متواتره وارد شده که پیغمبر اکرم و ائمه اطهار از اینکه اخبار و احادیث مجعوله پیدا شده و به نام آنها شهرت یافته نالیده و رنج برده‌اند و برای جلوگیری از آنها مسأله «عرضه بر قرآن» را طرح کرده‌اند. فرموده‌اند که هر حدیثی که از ما روایت شده بر قرآن عرضه کنید اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید که ما نگفته‌ایم، آن را به دیوار بزنید.

پس معلوم می‌شود برعکس ادعای اخباریین احادیث معیار و مقیاس قرآن نیستند بلکه قرآن معیار و مقیاس اخبار و روایات و احادیث است.

ظواهر سنت

درباره حجیت ظواهر سنت احدی بحثی ندارد ولی در باب سنت- که مقصود همان اخبار و روایات است که قول یا فعل یا تقریر پیغمبر یا امام را بازگو کرده است- دو مطلب مهم وجود دارد که اصولیون درباره آنها بحث می‌کنند. یکی حجیت خبر واحد است، دیگر مسأله تعارض اخبار و روایات است. از این رو دو فصل مهم و پرشاخه در علم اصول بازشده یکی به نام «خبر واحد» و دیگر به نام «تعادل و تراجیح».

خبر واحد

خبر واحد یعنی روایتی که از پیغمبر یا امام نقل شده ولی راوی یک نفر است و یا چند نفرند ولی به مرحله تواتر نرسیده است، یعنی در مرحله‌ای نیست که موجب یقین بشود. آیا چنین اخباری را می‌توان مبنای استنباط قرار داد یا نه؟.

اصولیون معتقدند که اگر راوی یا راویان عادل باشند و لااقل اگر اطمینانی به راستگویی آنان باشد می‌توان روایات آنها را مورد استناد قرار داد. یکی از ادلّه اصولیون بر این مدعا آیه «نبأ» است که می‌فرماید:

إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا «۱» اگر فاسقی خبری به شما داد درباره خبر او تحقیق کنید و تحقیق نکرده به آن ترتیب اثر ندهید. مفهوم آیه این است که اگر فرد عادل و مورد اعتمادی خبری به شما داد ترتیب اثر بدهید. پس مفهوم این آیه دلیل بر حجیت خبر واحد است.

تعادل و تراجیح

اما مسأله تعارض اخبار و روایات. بسیار اتفاق می‌افتد که در مورد یک چیز اخبار و روایات با یکدیگر تعارض دارند و بر ضد یکدیگرند. مثلًا آیا در رکعت سوم و چهارم نماز یومیّه لازم است تسبیحات اربعه سه بار گفته شود یا یک نوبت کافی است؟ از برخی روایات استفاده می‌شود که لازم است سه مرتبه خوانده شود و از یک روایت استفاده می‌شود که یک مرتبه کافی است. یا درباره اینکه فروختن کود آدمی جایز است یا نه، روایات مختلف است.

در این گونه روایات چه باید کرد؟ آیا باید گفت: اذا تعارضا تساقطا یعنی در اثر تعارض هر دو سقوط می‌کنند و مانند این است که روایتی نداریم، یا مخیّریم که به هرکدام که می‌خواهیم عمل کنیم، و یا باید عمل به احتیاط کنیم و هر روایت که با احتیاط مطابقتر است به آن عمل کنیم (مثلًا در مسأله تسبیحات اربعه به روایتی عمل کنیم که می‌گوید سه نوبت بخوان، و در مسأله خریدوفروش کود آدمی به آن روایت عمل کنیم که می‌گوید جایز نیست) و یا راه دیگری در کار است؟.

اصولیون ثابت می‌کنند که اولًا تا حدی که ممکن است باید میان روایات مختلف جمع کرد (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) «۲». اگر جمع میان آنها ممکن نشد باید دید یک طرف بر طرف دیگر از یک لحاظ (مثلًا از حیث اعتبار سند یا از حیث مشهور بودن میان علما و یا از حیث مخالف تقیّه بودن و غیر اینها) رجحان دارد یا ندارد.

اگر یک طرف رجحان دارد همان طرف راجح را می‌گیریم و طرف دیگر را

---

(۱) حجرات/ ۶

(۲) [جمع میان روایات مختلف تا آنجا که ممکن است، بهتر است از دور افکندن آنها.]

طرح می‌کنیم، و اگر از هر حیث مساوی هستند و رجحانی در کار نیست، مخیّریم که به هرکدام بخواهیم عمل کنیم.

در خود اخبار و احادیث دستور رسیده است که در موقع تعارض اخبار چه باید کرد. اخباری که ما را به طرز حل مشکل تعارض اخبار و روایات راهنمایی می‌کند «اخبار علاجیّه» نامیده می‌شوند.

اصولیون نظر خود را درباره تعارض اخبار و روایات به استناد همین اخبار علاجیه ابراز داشته‌اند. اصولیون نام آن باب از اصول را که درباره این مسأله بحث می‌کند باب «تعادل و تراجیح» نهاده‌اند.

«تعادل» یعنی تساوی و برابری. «تراجیح» جمع ترجیح است و به معنی ترجیحات است، یعنی بابی که در آن باب درباره صورت تساوی و برابری روایات متعارض و درباره صورت نابرابری و راجح بودن بعضی بر بعضی سخن می گویند.

از آنچه گفتیم معلوم شد که مسأله حجیت ظواهر، مربوط است به قرآن مجید، و مسأله حجیت خبر واحد و مسأله تعارض ادلّه مربوط است به سنت. اکنون باید بدانیم که یک سلسله مسائل در اصول مطرح می‌شود که مشترک است میان کتاب و سنت.

در درس آینده درباره آنها سخن خواهیم گفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴

درس پنجم: مسائل مشترک کتاب و سنت

اشاره

در درس گذشته به پاره‌ای مسائل اصولی که از مختصات «کتاب» و یا از مختصات «سنت» بود اشاره کردیم و در پایان درس گفتیم که پاره‌ای از مسائل اصولی، هم مربوط به کتاب است و هم مربوط به سنت. در این درس به همین مسائل مشترک و به تعبیر جامعتر «مباحث مشترک» می‌پردازیم. مباحث مشترک عبارت است از:

الف. مبحث اوامر.

ب. مبحث نواهی.

ج. مبحث عام و خاص.

د. مبحث مطلق و مقید.

ه. مبحث مفاهیم.

و. مبحث مجمل و مبیّن.

ز. مبحث ناسخ و منسوخ.

اکنون در حدود آشنایی با اصطلاحات، درباره هر یک از اینها توضیح مختصری می‌دهیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵

مبحث اوامر

«اوامر» جمع امر است. امر یعنی فرمان. از جمله افعالی که در زبان عربی و هر زبان دیگر هست «فعل امر» است. مثلًا فعل «بدان» در فارسی و «اعْلَمْ» در عربی فعل امر است.

بسیاری از تعبیرات که در کتاب یا سنت آمده است به صورت فعل امر است. در اینجا پرسشهای زیادی برای فقیه طرح می‌شود که اصولیون باید پاسخ آن را روشن کنند. مثلًا آیا امر دلالت بر وجوب می‌کند یا بر استحباب یا بر هیچ کدام؟ آیا امر دلالت بر فوریت می‌کند یا بر تراخی؟ آیا امر دلالت بر «مرّة» می‌کند یا تکرار؟.

مثلًا در آیه کریمه وارد شده است:

خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ «۱».

از اموال مسلمین زکات بگیر، به این وسیله آنان را پاک و پاکیزه می گردانی، و به آنها «دعا کن» که دعای تو موجب آرامش آنهاست.
کلمهٔ «صَلِّ» در آیه شریفه به معنی «دعا کن» یا «درود بفرست» است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اولًا دعا کردن که با صیغه امر فرمان داده شده واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا امر در اینجا دلالت بر وجوب می کند یا نه؟ ثانیاً آیا فوریت دارد یا نه؟ یعنی آیا واجب است بلافاصله پس از دریافت مالیات خدایی (زکات) درود فرستاده شود یا اگر فاصله هم بشود مانعی ندارد؟ ثالثاً آیا یک بار دعا کردن کافی است یا این عمل مکرر باید انجام یابد؟.
اصولیون به تفصیل درباره همه اینها بحث می کنند و ما در اینجا مجال بحث بیشتر نداریم. افرادی که رشته فقه و اصول را به عنوان رشته اختصاصی انتخاب کرده‌اند به تفصیل با آنها آشنا خواهند شد.

---

(۱) توبه/ ۱۰۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶

مبحث نواهی

«نهی» یعنی بازداشتن، نقطه مقابل امر است. مثلًا اگر به فارسی بگوییم «شراب ننوش» و یا به عربی بگوییم «لا تشرب الخمر» نهی است.
در باب نهی هم این پرسش پیش می‌آید که آیا نهی دلالت بر حرمت می کند یا بر کراهت، و یا بر هیچ کدام دلالت نمی کند بلکه دلالت بر اعم از حرمت و کراهت می کند، یعنی فقط دلالت می کند بر اینکه شیء مورد نظر ناپسند است اما اینکه این ناپسندی در حد حرمت است که مرتکب آن مستحق عقوبت است یا در حد کراهت است و مرتکب آن مستحق ملامت است نه عقوبت، مورد دلالت نهی نیست. و همچنین آیا نهی دلالت می کند بر ابدیت، یعنی بر اینکه هیچ گاه نباید آن کار را مرتکب شد، یا صرفاً دلالت می کند بر لزوم و لو در یک مدت موقت.
اینها پرسشهایی است که علم اصول به آنها پاسخ می‌دهد.

مبحث عام و خاص

ما در قوانین مدنی و جزائی بشری می‌بینیم که یک قانون را به صورت کلی و عام ذکر می کنند که شامل همه افراد موضوع قانون می‌شود. بعد در جای دیگر درباره گروهی از افراد همان موضوع حکمی ذکر می کنند که بر خلاف آن قانون کلی و عام است.
در اینجا چه باید کرد؟ آیا این دو ماده قانون را باید متعارض یکدیگر تلقی کنیم و یا چون یکی از این دو ماده قانون نسبت به دیگری عام است و دیگری خاص است باید آن خاص را به منزله یک استثناء برای آن عام تلقی کنیم و اینها را متعارض بدانیم؟.
مثلًا در قرآن مجید وارد شده است که:
وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ «۱».

زنان مطلّقه لازم است بعـد از طلاق تا سه عادت ماهانه صبر کنند و شوهر نکنند (عدّه نگه دارند). پس از آن آزادند در اختیار شوهر.

---

(۱) بقره/ ۲۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷

اکنون فرض کنیـد که در حـدیث معتبر وارد شـده است که اگر زنی به عقـد مردی درآید و پیش از آنکه رابطه زناشویی میان آنها برقرار شود زن مطلّقه شود، لازم نیست زن عدّه نگه دارد.

در اینجـا چـه بکنیـم؟ آیـا این حـدیث را معـارض قرآن تلقی کنیم و در نـتیجه همـان‌طور که دسـتور رسـیده است آن را دور بیندازیم و به سینه دیوار بزنیم؟ یا خیر، این حدیث در حقیقت مفسّر آن آیه است و به منزله استثنایی است در بعضی مصادیق آن و به هیچ وجه معارض نیست.

البته نظر دوم صحیح است، زیرا معمول مخاطبات آدمیان این است که ابتدا یک قانون را به صورت کلی ذکر می‌کنند و سپس موارد اسـتثناء را بیان می‌نمایند. قرآن هم بر اساس محاورات عمومی بشری با بشر سخن گفته است و از طرف دیگر خود قرآن حدیث پیغمبر را معتبر شمرده و گفته است:

مٰا آتٰاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا «۱».

آنچه پیامبر برای شما آورده بگیرید و عمل نمایید.

در این گونه موارد، خاص را به منزله استثناء برای عام تلقی می‌کنیم و می‌گوییم عام را وسیله خاص «تخصیص» می‌دهیم، و یا می‌گوییم خاص «مخصِّص» عام است.

مطلق و مقید

مطلق و مقیـد هم چیزی است شـبیه عـام و خـاص، چیزی که هست عـام و خـاص در مورد افراد است و مطلق و مقیـد در مورد احوال و صفات. عام و خاص در مورد اموری است کلی که دارای افراد موجود متعدد و احیاناً بی‌نهایت است و بعضی از انواع و یا افراد آن عام به وسیله دلیل خاص از آن عموم خارج شده‌اند، ولی مطلق و مقید مربوط است به طبیعت و ماهیتی که متعلَّق تکلیف است و مکلف موظف است آن را ایجاد نماید.

---

(۱) حشر/ ۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸

اگر آن طبیعت متعلَّق تکلیف قید خاص نداشته باشد مطلق است و اگر قید خاص برای آن در نظر بگیریم مقید است.

مثلًا در مثالی که قبلًا ذکر کردیم به پیغمبر اکرم امر شده که هنگام اخذ زکات از مسلمین به آنها دعا کن و درود بفرست (صَلِّ عَلَیْهِمْ). این دسـتور از آن نظر که مثلًا با صـدای بلند باشد یا آهسـته، در حضور جمع باشد و یا حضور خود طرف کافی است، مطلق است.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۴۸

اکنون می‌گوییم اگر دلیل دیگری از قرآن یا حدیث معتبر نداشته باشیم که یکی از قیود بالا را ذکر کرده باشد ما به اطلاق جملهٔ «وَ صَلِّ عَلَیْهِمْ» عمل می‌کنیم، یعنی آزادیم که به هر صورت بخواهیم انجام دهیم. ولی اگر دلیل دیگری معتبر پیدا شد و گفت که مثلًا این عمل باید با صدای بلند باشد و یا باید در حضور جمع و در مسجد باشد، در اینجا مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم یعنی آن دلیل دیگر را مقیِّدِ (به کسر یاء) این جمله قرار می‌دهیم. نام این عمل «تقیید» است.

مبحث مفاهیم

کلمه «مفهوم» در اصطلاح در مقابل «منطوق» است. فرض کنید شخصی می‌گوید: «اگر همراه من تا خانه من بیایی من فلان کتاب را به تو می‌دهم.» این جمله در حقیقت یک جمله است به جای دو جمله:

الف. اگر همراه من تا خانه من بیایی من آن کتاب را می‌دهم.

ب. اگر همراه من تا خانه من نیایی آن کتاب را نمی‌دهم.

پس در اینجا دو رابطه وجود دارد: رابطه مثبت و رابطه منفی. رابطه مثبت میان همراهی کردن و کتاب دادن در متن جمله آمده و مورد تلفظ و نطق قرار گرفته است.

از این رو آن را «منطوق» می‌گویند. ولی رابطه منفی به لفظ نیامده و متعلَّق نطق قرار نگرفته است اما عرفاً از چنین جمله‌ای فهمیده می‌شود. از این رو آن را «مفهوم» می‌خوانند.

ما در بحث حجیت خبر واحد خواندیم که اصولیون از آیه شریفه «نبأ» که می‌فرماید: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا (اگر فاسقی خبری برای شما آورد درباره‌اش تحقیق کنید و تحقیق نکرده ترتیب اثر ندهید) حجیت خبر واحد را در صورتی که راوی عادل باشد استفاده کرده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹

این، استفاده از «مفهوم» آیه شریفه است. «منطوق» آیه این است که به خبر فاسق ترتیب اثر ندهید، اما مفهوم آیه این است که به خبر عادل ترتیب اثر بدهید.

مجمل و مبیّن

بحث مجمل و مبیّن چندان اهمیتی ندارد. مقصود این است که گاهی تعبیری در لسان شارع می‌رسد که مفهومش ابهام دارد و مقصود روشن نیست، مثل مفهوم «غِنا»، و در دلیل دیگر چیزی یافت می‌شود که روشن‌کننده است. در این صورت می‌توان به وسیله آن «مبیّن» رفع ابهام از «مجمل» کرد.

معمولًا اهل ادب به بعضی تعبیرات مجمل در کلمات پیشوایان ادب برمی‌خورند که در مفهومش در می‌مانند، بعد با پیدا کردن قرائن روشنگر رفع ابهام می‌کنند.

ناسخ و منسوخ

گاهی دستوری در قرآن و سنت رسیده است که «موقت» بوده است یعنی پس از مدتی دستور دیگر رسیده است و به اصطلاح دستور اول را لغو کرده است.

مثلًا در قرآن کریم ابتدا دربارهٔ زنان شوهردار اگر مرتکب فحشا شوند دستور رسید که در خانه آنها را حبس ابد کنند تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنها مقرر دارد. بعد راهی که برای آنها مقرر شد این بود که دستور رسید به طور کلی اگر مردان زندار و یا زنان شوهردار مرتکب فحشا شوند باید «رَجم» (سنگسار) شوند.

یا مثلًا در ابتدا دستور رسیده بود که در ماه مبارك رمضان حتی در شب نیز مردان با زنان خود نزدیکی نکنند، بعد این دستور لغو شد و اجازه داده شد.

برای یك فقیه لازم است که ناسخ و منسوخ را از یکدیگر تمیز دهد. درباره نسخ، مسائل زیادی هست که اصولیون متعرض آنها شده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۵۰

درس ششم: اجماع و عقل

اجماع

یکی از منابع فقه «اجماع» است. در علم اصول درباره حجیت اجماع و ادلّه آن و بالتبع طریق بهره‌برداری از آن بحث می‌شود.

یکی از مباحث مربوط به اجماع این است که چه دلیلی بر حجیت آن هست؟

اهل تسنن مدعی هستند که پیغمبر اکرم فرموده است: لا تجتمع امتی علی خطاء یعنی همه امت من بر یک امر باطل اتفاق نظر پیدا نخواهند کرد. پس اگر همه امت در یک مسأله اتفاق نظر پیدا کردند معلوم می‌شود مطلب درست است.

طبق این حدیث همه امت مجموعاً در حکم شخص پیغمبرند و معصوم از خطا می‌باشند، قول همه امت به منزله قول پیغمبر است، همه امت مجموعاً هنگام وحدت نظر معصومند.

بنا بر نظر اهل تسنن نظر به اینکه مجموع امت معصومند پس در هر زمان چنین توافق نظری حاصل شود مثل این است که وحی الهی بر پیغمبر اکرم نازل شده باشد.

ولی شیعه اولًا چنین حدیثی را از رسول اکرم مسلّم نمی‌شمارد. ثانیاً می‌گوید:

راست است که محال است همه امت بر ضلالت و گمراهی وحدت پیدا کنند، اما این بدان جهت است که همواره یك فرد معصوم در میان امت هست. اینکه مجموع امت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۵۱

از خطا معصوم است از آن جهت است که یکی از افراد امت معصوم است، نه از آن جهت که از مجموع «نامعصوم‌ها» یك «معصوم» تشکیل می‌شود. ثالثاً عادتاً هم شاید ممکن نباشد که همه امت بالاتفاق در اشتباه باشند، ولی آنچه به نام اجماع در کتب فقه یا کلام نام برده می‌شود اجماع امت نیست، اجماع گروه است، منتها گروه اهل حلّ و عقد، یعنی علمای امت. تازه اتفاق همه علمای امت نیست، علمای یك فرقه امت است.

این است که شیعه برای اجماع اصالت- آنچنان که اهل تسنن قائلند- قائل نیست. شیعه برای اجماع آن اندازه حجیت قائل است که کاشف از سنت باشد.
به عقیده شیعه هرگاه در مسئله‌ای فرضاً هیچ دلیلی نداشته باشیم اما بدانیم که عموم یا گروه زیادی از صحابه پیغمبر یا صحابه ائمه که جز به دستور عمل نمی‌کرده‌اند به گونه‌ای خاص عمل می‌کرده‌اند، کشف می‌کنیم که در اینجا دستوری بوده است و به ما نرسیده است.

اجماع محصَّل و اجماع منقول

اجماع- چه به گونه‌ای که اهل تسنن پذیرفته‌اند و چه به گونه‌ای که شیعه بدان اعتقاد دارد- بر دو قسم است: یا محصّل است یا منقول. اجماع محصّل یعنی اجماعی که خود مجتهد در اثر تفحص در تاریخ و آراء و عقاید صحابه رسول خدا یا صحابه ائمه یا مردم نزدیک به عصر ائمه مستقیماً به دست آورده است.
اجماع منقول یعنی اجماعی که خود مجتهد مستقیماً اطلاعی از آن ندارد بلکه دیگران نقل کرده‌اند که این مسأله اجماعی است. اجماع محصل البته حجت است، ولی اجماع منقول اگر از نقلی که شده است یقین حاصل نشود قابل اعتماد نیست.
علی‌هذا اجماع منقول به خبر واحد حجت نیست، هر چند سنت منقول به خبر واحد حجت است.

عقل

عقل یکی از منابع چهارگانه احکام است. مقصود این است که گاهی ما یک حکم شرعی را به دلیل عقل کشف می‌کنیم؛ یعنی از راه استدلال و برهان عقلی کشف می‌کنیم که در فلان مورد فلان حکم وجوبی یا تحریمی وجود دارد و یا فلان
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲
حکم چگونه است و چگونه نیست.
حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید شرع. اساساً ما حقانیت شرع و اصول دین را به حکم عقل ثابت می‌کنیم، چگونه ممکن است از نظر شرعی عقل را حجت ندانیم.
اصولیون بحثی منعقد کرده‌اند به نام «حجیت قطع» یعنی حجیت علم جزمی. در آن مبحث، مفصل در این باره بحث کرده‌اند.
اخباریین منکر حجیت عقل می‌باشند ولی سخنشان ارزشی ندارد.
مسائل اصولیِ مربوط به عقل دو قسمت است: یک قسمت مربوط است به «ملاکات» و «مناطات» احکام و به عبارت دیگر به «فلسفه احکام»، قسمت دیگر مربوط است به لوازم احکام.
اما قسمت اول: توضیح اینکه یکی از مسلمات اسلامی، خصوصاً از نظر ما شیعیان، این است که احکام شرعی تابع و منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی هر امر شرعی به علت یک مصلحتِ لازم الاستیفاء است و هر نهی شرعی ناشی از یک مفسده واجب الاحتراز است. خداوند متعال برای اینکه بشر را به یک سلسله مصالح واقعی که سعادت او در آن است برساند یک سلسله امور را واجب یا مستحب کرده است، و برای اینکه بشر از یک سلسله مفاسد دور بماند او را از پاره‌ای کارها منع کرده است. اگر آن مصالح و مفاسد نمی‌بود نه امری بود و نه نهیی؛ و آن مصالح و مفاسد و به تعبیر دیگر آن حکمتها به نحوی است که اگر عقل انسان به آنها آگاه گردد همان حکم را می‌کند که شرع کرده است.

این است که اصولیون- و همچنین متکلمین- می گویند که چون احکام شرعی تابع و دائر مدار حکمتها و مصلحتها و مفسده‌هاست- خواه آن مصالح و مفاسد مربوط به جسم باشد یا به جان، مربوط به فرد باشد یا به اجتماع، مربوط به حیات فانی باشد یا به حیات باقی- پس هرجا که آن حکمتها وجود دارد حکم شرعی مناسب هم وجود دارد، و هرجا که آن حکمتها وجود ندارد حکم شرعی هم وجود ندارد.

حالا اگر فرض کنیم در مورد بخصوصی از طریق نقل هیچ گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است ولی عقل به طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمتها پی ببرد، کشف می کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این گونه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳

موارد صغرا و کبرای منطقی تشکیل می‌دهد به این ترتیب:

۱. در فلان مورد مصلحت لازم الاستیفائی وجود دارد. (صغرا).

۲. هرجا که مصلحت لازم الاستیفائی وجود داشته باشد قطعاً شارع بی‌تفاوت نیست بلکه استیفاء آن را امر می کند. (کبرا).

۳. پس در مورد بالا حکم شرع این است که باید آن را انجام داد.

مثلًا در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادلّه نقلیّه دلیل خاصی درباره تریاک نداریم اما به دلائل حسی و تجربی زیانها و مفاسد اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس ما در اینجا با عقل و علم خود به یک «ملاک» یعنی یک مفسده لازم الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. ما به حکم اینکه می‌دانیم که چیزی که برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است حکم می کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است.

اگر ثابت شود که سیگار سرطانزاست یک مجتهد به حکم عقل حکم می کند که سیگار شرعاً حرام است.

متکلمین و اصولیون تلازم عقل و شرع را «قاعده ملازمه» می‌نامند، می گویند:

کل ما حکم به العقل حکم به الشرع یعنی هرچه عقل حکم کند شرع هم طبق آن حکم می کند.

ولی البته این در صورتی است که عقل به یک مصلحت لازم الاستیفاء و یا مفسده لازم الاحتراز به طور قطع و یقین پی ببرد و به اصطلاح به «ملاک» و «مناط» واقعی به طور یقین و بدون شبهه دست یابد، و الّا با صِرف ظنّ و گمان و حدس و تخمین نمی‌توان نام حکم عقل را بر آن نهاد. قیاس به همین جهت باطل است که ظنّی و خیالی است نه عقلی و قطعی. آنگاه که به «مناط» قطعی دست یابیم آن را «تنقیح مناط» می‌نامیم.

متعاکساً در مواردی که عقل به مناط احکام دست نمی‌یابد ولی می‌بیند که شارع در اینجا حکمی دارد، حکم می کند که قطعاً در اینجا مصلحتی در کار بوده و الّا شارع حکم نمی کرد. پس عقل همان‌طور که از کشف مصالح واقعی حکم شرعی را کشف می کند، از کشف حکم شرعی نیز به وجود مصالح واقعی پی می‌برد.

لهذا همان‌طور که می گویند: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، می گویند: کل ما حکم به الشرع حکم به العقل.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴

اما قسمت دوم یعنی لوازم احکام: هر حکم از طرف هر حاکم عاقل و ذی شعور طبعاً یک سلسله لوازم دارد که عقل باید در مورد آنها قضاوت کند که آیا فلان حکم، لازم فلان حکم هست یا نه، و یا فلان حکم مستلزم نفی فلان حکم هست یا نه؟.

مثلًا اگر امر به چیزی بشود، مثلًا حج، و حج یک سلسله مقدمات دارد از قبیل گرفتن گذرنامه، گرفتن بلیط، تلقیح، احیاناً تبدیل پول، آیا امر به حج مستلزم امر به مقدمات آن هم هست یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا وجوب یک چیز مستلزم وجوب مقدمات آن چیز هست یا نه؟.

در حرامها چطور؟ آیا حرمت چیزی مستلزم حرمت مقدمات آن هست یا نه؟.

مسأله دیگر: انسان در آنِ واحد قادر نیست دو کاری که ضد یکدیگرند انجام دهد، مثلًا در آنِ واحد هم نماز بخواند و هم به کار تطهیر مسجد که فرضاً نجس شده بپردازد، بلکه انجام یک کار مستلزم ترک ضد آن کار است. حالا آیا امر به یک شیء مستلزم این هست که از ضد آن نهی شده باشد؟ آیا هر امری چندین نهی را (نهی از اضداد مأمورٌ به را) به دنبال خود می‌کشد یا نه؟.

مسأله دیگر: اگر دو واجب داشته باشیم که امکان ندارد هر دو را در آنِ واحد با یکدیگر انجام دهیم بلکه ناچاریم یکی از آن دو را انتخاب کنیم، در این صورت اگر یکی از آن دو واجب از دیگری مهمتر است قطعاً «اهم» (مهمتر) را باید انتخاب کنیم.

حالا این سؤال پیش می‌آید که آیا در این صورت تکلیف ما به «مهم» به واسطه تکلیف ما به «اهم» به کلی ساقط شده است یا سقوطش در فرضی است که عملًا اشتغال به «اهم» پیدا کنیم؟ نتیجه این است که آیا اگر اساساً رفتیم و خوابیدیم، نه اهم را انجام دادیم و نه مهم را، فقط یک گناه مرتکب شده‌ایم و آن ترک تکلیف اهم است و اما نسبت به تکلیف مهم گناهی مرتکب نشده‌ایم چون او به هر حال ساقط بوده است، یا دو گناه مرتکب شده‌ایم، زیرا تکلیف مهم آنگاه از ما ساقط بود که عملًا اشتغال به انجام تکلیف اهم پیدا کنیم، حالا که رفته‌ایم خوابیده‌ایم دو گناه مرتکب شده‌ایم؟.

مثلًا دو نفر در حال غرق‌شدن‌اند و ما قادر نیستیم هر دو را نجات دهیم اما قادر هستیم که یکی از آن دو را نجات دهیم. یکی از این دو نفر متقی و پرهیزکار و خدمتگزار به خلق خداست و دیگری فاسق و موذی است ولی به هر حال نفسش

محترم است.

طبعاً ما باید آن فرد مؤمن پرهیزکار خدمتگزار را که وجودش برای خلق خدا مفید است ترجیح دهیم؛ یعنی نجات او «اهم» است و نجات آن فرد دیگر «مهم» است.

حالا اگر ما عصیان کردیم و بی‌اعتنا شدیم و هر دو نفر هلاک شدند آیا دو گناه مرتکب شده‌ایم و در خون دو نفر شریکیم یا یک گناه، یعنی فقط نسبت به هلاکت فرد مؤمن مقصریم اما نسبت به هلاکت دیگری تقصیرکار نیستیم؟.

مسأله دیگر: آیا ممکن است یک کار از دو جهت مختلف، هم حرام باشد و هم واجب، یا نه؟ در اینکه یک کار از یک جهت و یک حیث ممکن نیست هم حرام باشد و هم واجب، بحثی نیست. مثلًا ممکن نیست تصرف در مال غیر بدون رضای او از آن حیث که تصرف در مال غیر است هم واجب باشد و هم حرام. اما از دو حیث چطور؟ مثلًا نماز خواندن در زمین غصبی- قطع نظر از اینکه در این موارد شارع شرط نماز را مباح بودن مکان نمازگزار قرار داده است- از یک حیث تصرف در مال غیر است، زیرا حرکت روی زمین غیر و بلکه استقرار در زمین غیر تصرف در مال او است، و از طرف دیگر با انجام دادن اعمال به صورت خاص عنوان نماز پیدا می‌کند. آیا می‌شود این کار از آن جهت که نماز است واجب باشد و از آن جهت که تصرف در مال غیر است حرام بوده باشد؟.

در هر چهار مسأله بالا این عقل است که می‌تواند با محاسبات دقیق خود تکلیف را روشن کند. اصولیون بحثهای دقیقی در چهار مسأله بالا آورده‌اند.

از این چهار مسأله، مسأله اول به نام «مقدمهٔ واجب»، مسأله دوم به نام «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، مسأله سوم به نام «ترتب» و مسأله چهارم به نام «اجتماع امر و نهی» نامیده می‌شود.

از آنچه از درس چهارم تا اینجا گفتیم معلوم شد که مسائل علم اصول به طور کلی دو بخش است: بخش «اصول استنباطی» و

بخش «اصـول عملی». بخش اصـول اسـتنباطی نیز به نوبه خود بر دو قسم است: قسم نقلی و قسـم عقلی، و قسم نقلی شامـل همه مباحث مربوط به کتاب و سنت و اجماع است و قسم عقلی صرفاً مربوط به عقل است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶

درس هفتم: اصول عملیّه

اشاره

گفـتیم که فقیه برای اسـتنباط حکـم شـرعی به منـابع چهارگـانه رجـوع می‌کنـد. فقیه گـاهی در رجـوع خـود موفـق و کامیـاب می‌گردد و گـاه نه. یعنی گـاهی (و البته غالبـاً) به صورت یقینی و یـا ظنّیِ معتبر (یعنی ظنّی که شـارع اعتبـار آن را تأییـد کرده است) به حکم واقعی شرعی نائل می‌گردد، پس تکلیفش روشن است، یعنی می‌داند و یا ظنّ قوی معتبر دارد که شرع اسلام از او چه می‌خواهـد. ولی گاهی مأیوس و ناکام می‌شود یعنی تکلیف و حکم اللّه را کشف نمی‌کند و بلاتکلیف و مردد می‌ماند. در اینجـا چه بایـد بکنـد؟ آیـا شـارع و یا عقل و یا هر دو وظیفه و تکلیفی در زمینه دست نارسـی به تکلیف حقیقی معین کرده است یا نه؟ و اگر معین کرده است چیست؟.

جواب این است که آری، شـارع وظیفه معین کرده است، یعنی یک سلسـله ضوابط و قواعـدی برای چنین شـرایطی معین کرده است. عقل نیز در برخی موارد مؤیـد حکم شـرع است، یعنی حکم اسـتقلالی عقل نیز عین حکم شـرع است، و در برخی موارد دیگر لااقل ساکت است یعنی حکم استقلالی ندارد و تابع شرع است.

علم اصول در بخش «اصول استنباطیه» دستور صحیح استنباط احکام واقعی را به ما می‌آموزد، و در بخش «اصول عملیه» دستور صحیح اجرا و استفاده از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷

ضوابط و قواعدی که برای چنین شرایطی در نظر گرفته شده به ما می‌آموزد.

چهار اصل عملی

اصول عملیه کلیه که در همه ابواب فقه مورد استعمال دارد چهارتاست:

۱. اصل برائت.

۲. اصل احتیاط.

۳. اصل تخییر.

۴. اصل استصحاب.

هر یک از این اصول چهارگانه مورد خاصی دارد که لازم است بشناسیم. اول این چهار اصل را تعریف می‌کنیم.

«اصل برائت» یعنی اصل، این است که ذمّه ما بری است و ما تکلیفی نداریم.

«اصـل احتیـاط» یعنی اصـل این است که بر مـا لازم است عمـل به احتیـاط کنیم و طوری عمل کنیم که اگر تکلیفی در واقع و نفس الامر وجود دارد انجام داده باشیم.

«اصل تخییر» یعنی اصل این است که ما مخیّریم که یکی از دوتا را به میل خود انتخاب کنیم. «اصل استصحاب» یعنی اصل این است که آنچه بوده است بر حالت اولیه خود باقی است و خلافش نیامده است.

حالا ببینیم در چه موردی باید بگوییم اصل، برائت است و در چه مورد باید بگوییم اصل، احتیاط یا تخییر یا استصحاب است. هر یک از اینها مورد خاص دارد و علم اصول این موارد را به ما می‌آموزد.

اصولیون می‌گویند: اگر از استنباط حکم شرعی ناتوان ماندیم و نتوانستیم تکلیف خود را کشف کنیم و در حال شک باقی ماندیم، یا این است که شک ما توأم با یک علم اجمالی هست و یا نیست، مثل اینکه شک می‌کنیم در اینکه آیا در عصر غیبت امام، در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر؟ پس هم در وجوب نماز جمعه شک داریم و هم در وجوب نماز ظهر. ولی علم اجمالی داریم که یکی از این دو قطعاً واجب است. ولی یک وقت شک می‌کنیم که در عصر غیبت امام نماز عید فطر واجب است یا نه؟ در اینجا به اصطلاح شک ما «شک بدوی» است نه شک در اطراف علم اجمالی.

پس شک در تکلیف یا توأم با علم اجمالی است و یا شک بدوی است. اگر توأم

با علم اجمالی باشد یا این است که ممکن الاحتیاط است یعنی می‌شود هر دو را انجام داد یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کنیم و هر دو را انجام دهیم، یعنی اینجا جای اصل احتیاط است، و اگر احتیاط ممکن نیست زیرا امر ما دائر است میان محذورین، یعنی وجوب و حرمت، یک امر معین را نمی‌دانیم واجب است یا حرام، مثلًا نمی‌دانیم در عصر غیبت امام اجرای بعضی از وظایف از مختصات امام است و بر ما حرام است یا از مختصات امام نیست و بر ما واجب است، بدیهی است که در این گونه موارد راه احتیاط بسته است پس اینجا جای اصل تخییر است.

و اما اگر شک ما شک بدوی باشد و با علم اجمالی توأم نباشد. در اینجا یا این است که حالت سابقه‌اش معلوم است و شک ما در بقای حکم سابق است و یا این است که حالت سابقه محرز نیست. اگر حالت سابقه محرز است جای اصل استصحاب است و اگر حالت سابقه محرز نیست جای اصل برائت است.

یک نفر مجتهد باید در اثر ممارست زیاد قدرت تشخیص در اجرای اصول چهارگانه- که گاهی تشخیص مورد نیازمند به موشکافیهای بسیار است- زیاد باشد وگرنه دچار اشتباه می‌شود.

از این چهار اصل، اصل استصحاب شرعی محض است، یعنی عقل حکم استقلالی در مورد آن ندارد بلکه تابع شرع است، ولی سه اصل دیگر عقلی است که مورد تأیید شرع نیز واقع شده است.

ادلّه استصحاب، یک عده اخبار و احادیث معتبر است که با این عبارت آمده است:

لا تَنْقُضِ الْیَقینَ بِالشَّکِّ «۱»

یعنی یقین خود را با شک عملًا نقض نکن و سست منما. از متن خود احادیث و قبل و بعد آن جمله کاملًا مشخص می‌شود که منظور همین چیزی است که فقها و اصولیون آن را «استصحاب» می‌نامند.

در باب اصل برائت نیز اخبار زیادی وارد شده است و از همه مشهورتر «حدیث رفع» است. حدیث رفع حدیثی است نبوی و مشهور که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است:

---

(۱) وسائل/ ج ۱، ص ۱۷۵

رُفِعَ عَنْ امَّتی تِسْعَهٌ: ما لا يَعْلَمونَ وَ ما لا يُطيقونَ وَ ما اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا اضْطُرُّوا الَيْهِ وَ الْخَطَأَ وَ النِّسْيانُ وَ الطِّيَرَةُ وَ الْحَسَدُ وَ الْوَسْوَسَهُ فِی التَّفَكُّرِ فِی الْخَلْقِ «۱»

. نُه چیز از امت من برداشته شده است: آنچه نمی‌دانند، آنچه طاقت ندارند، آنچه بر آن مجبور شده‌اند، آنچه بدان اضطرار پیدا کرده‌اند، اشتباه، فراموشی، فال بد، احساس حسادت (مادامی که به مرحله عمل نرسیده است، و یا محسود واقع شدن) و وساوس شیطانی در امر خلقت.

اصولیون درباره این حدیث و هر یک از جمله‌هایش بحثها و سخنان فراوان دارند و البته محل شاهد برای اصل برائت همان جمله اول است که فرمود: آنچه امت من نمی‌دانند و به آنها ابلاغ نشده از آنها برداشته شده است و ذمّه آنها بری است.

اصول چهارگانه اختصاص به مجتهدین برای فهم احکام شرعی ندارد، در موضوعات هم جاری است، مقلدین هم می‌توانند در عمل هنگام شک در موضوعات از آنها استفاده کنند.

فرض کنید کودکی در حال شیرخوارگی چند نوبت از پستان زنی دیگر شیر می‌خورد و بعد این کودک بزرگ می‌شود و می‌خواهد با یکی از فرزندان آن زن ازدواج کند، اما نمی‌دانیم که آیا آن قدر شیر خورده که فرزند رضاعی آن زن و شوهرش محسوب شود یا نه؟ یعنی شک داریم که آیا ۱۵ نوبت متوالی یا یک شبانه روز متوالی یا آن قدر که از آن شیر در بدن کودک گوشت روییده باشد شیر خورده است یا نه. اینجا جای اصل استصحاب است، زیرا قبل از آنکه کودک شیر بخورد فرزند رضاعی نبود و شک داریم که این فرزندی محقق شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم تحقق رضاع را.

اگر وضو داشتیم و چرت زدیم و شک کردیم که واقعاً خوابمان برد یا نه، استصحاب می‌کنیم وضو داشتن را. اگر دست ما پاک بود و شک کردیم که نجس شده یا نه، استصحاب می‌کنیم طهارت آن را. و اما اگر نجس بود و شک کردیم که

---

(۱) خصال صفحه ۴۱۷؛ کافی جلد ۳، صفحه ۴۶۳ با اندکی اختلاف.

تطهیر کرده‌ایم یا نه، استصحاب می‌کنیم نجاست آن را.

اگر مایعی جلوی ماست و شک می‌کنیم که در آن، مادهٔ الکلی وجود دارد یا نه (مانند برخی دواها) اصل، برائت ذمّه ماست، یعنی استفاده از آن بلامانع است. اما اگر دو شیشه دوا داریم و یقین داریم در یکی از آنها مادهٔ الکلی وجود دارد، یعنی علم اجمالی داریم به وجود الکل در یکی از آنها، اینجا جای اصل احتیاط است.

و اگر فرض کنیم در بیابانی بر سر یک دوراهی قرار گرفته‌ایم که ماندن در آنجا و رفتن به یکی از آنها قطعاً مستلزم خطر جانی است ولی یک راه دیگر مستلزم نجات ماست و ما نمی‌دانیم که کدامیک از این دو راه موجب نجات ماست و کدامیک موجب خطر، و فرض این است که توقف ما هم مستلزم خطر است، از طرفی حفظ نفس واجب است و از طرف دیگر القاء نفس در خطر حرام است، پس امر ما دائر است میان دو محذور و ما مخیّریم هرکدام را بخواهیم انتخاب کنیم.

بخش دوم: فقه

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۳

درس اول: علم فقه

اشاره

علم فقه از وسیعترین و گسترده‌ترین علوم اسلامی است. تاریخش از همه علوم دیگر اسلامی قدیمی‌تر است. در همه زمانها در سطح بسیار گسترده‌ای تحصیل و تدریس می‌شده است. فقهای زیادی در اسلام پدید آمده‌اند که غیر قابل احصائند.

برخی از این فقها از نوابغ دنیا به شمار می‌روند. کتب فوق العاده زیادی در فقه نوشته شده است. بعضی از این کتب فوق العاده ارزنده است. مسائل فراوانی که شامل همه شئون زندگی بشر می‌شود در فقه طرح شده است. مسائلی که در جهان امروز تحت عنوان حقوق طرح می‌شود با انواع مختلفش: حقوق اساسی، حقوق مدنی، حقوق خانوادگی، حقوق جزائی، حقوق اداری، حقوق سیاسی و ... در ابواب مختلف فقه با نامهای دیگر پراکنده است. بعلاوه در فقه مسائلی هست که در حقوق امروز مطرح نیست، مانند مسائل عبادات. چنانکه می‌دانیم آنچه از فقه در حقوق امروز مطرح است به صورت رشته‌های مختلف درآمده و در دانشکده‌های مختلف تحصیل و تدریس می‌شود. این است که فقه بالقوه مشتمل بر رشته‌های گوناگون است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۴

کلمه فقه در قرآن و حدیث

کلمه «فقه» و «تفقّه» در قرآن کریم و در احادیث، زیاد به کار برده شده است.

مفهوم این کلمه در همه جا همراه با تعمق و فهم عمیق است. در قرآن کریم آمده است:

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «۱».

چرا از هر گروهی یک دسته کوچ نمی‌کنند تا در امر دین بصیرت کامل پیدا کنند و پس از بازگشتن، مردم خود را اعلام خطر نمایند، باشد که از ناشایستها حذر نمایند.

در حدیث است که رسول اکرم فرمود:

مَنْ حَفِظَ عَلی امَّتی ارْبَعینَ حَدیثاً بَعَثَهُ اللّهُ فَقیهاً عالِماً «۲»

. هرکس چهل حدیث بر امت من حفظ کند خداوند او را فقیه و عالم محشور کند.

درست نمی‌دانیم که علما و فضلای صحابه به عنوان «فقها» خوانده می‌شدند یا نه، ولی مسلّم است که از زمان تابعین (شاگردان صحابه- کسانی که پیغمبر را درک نکرده ولی صحابه را درک کرده‌اند) این عنوان بر عده‌ای اطلاق می‌شده است. هفت نفر از تابعین به نام «فقهای سبعه» خوانده می‌شده‌اند. سال ۹۴ هجری که سال فوت حضرت علی بن الحسین علیهما السلام است و در آن سال سعید بن مسیّب و عروة بن زبیر از فقهای سبعه و سعید بن جبیر و برخی دیگر از فقهای مدینه درگذشتند به نام «سَنة الفقهاء» نامیده شد. از آن پس دوره به دوره به علمای عارف به اسلام- خصوصاً احکام اسلام- «فقهاء» اطلاق می‌شد.

---

(۱) توبه/ ۱۲۲

(۲) خصال، صفحه ۵۴۱، ثواب الاعمال صفحه ۱۶۲، با اندکی اختلاف.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۵

ائمه اطهار مکرر این کلمه را به کار برده‌اند، بعضی از اصحاب خود را امر به تفقّه کرده‌اند و یا آنها را «فقیه» خوانده‌اند. شاگردان مبرّز ائمه اطهار در همان عصرها به عنوان «فقهای شیعه» شناخته می‌شده‌اند.

کلمه «فقه» در اصطلاح علما

در اصطلاح قرآن و سنت «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستورهای اسلامی است و اختصاص به قسمت خاص ندارد، ولی تدریجاً در اصطلاح علما این کلمه اختصاص یافت به «فقه الاحکام».

توضیح اینکه علمای اسلام تعالیم اسلامی را منقسم کردند به سه قسمت:

الف. معارف و اعتقادات، یعنی اموری که هدف از آنها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و دل و فکر مربوط است، مانند مسائل مربوط به مبدأ و معاد و نبوّت و وحی و ملائکه و امامت.

ب. اخلاقیات و امور تربیتی، یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان از نظر خصلتهای روحی چگونه باشد و چگونه نباشد، مانند تقوا، عدالت، جود و سخا، شجاعت، صبر و رضا، استقامت و غیره.

ج. احکام و مسائل عملی، یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان در خارج عمل خاصی انجام دهد، و یا عملی که انجام می‌دهد چگونه باشد و چگونه نباشد، و به عبارت دیگر «قوانین و مقررات موضوعه».

فقهای اسلام کلمه «فقه» را در مورد قسم اخیر اصطلاح کردند، شاید از آن نظر که از صدر اسلام آنچه بیشتر مورد توجه و پرسش مردم بود مسائل عملی بود. از این رو کسانی که تخصصشان در این رشته مسائل بود به عنوان «فقهاء» شناخته شدند.

حکم تکلیفی و حکم وضعی

لازم است بعضی اصطلاحات خاص فقها را ذکر کنیم. از آن جمله این است که فقها احکام را، یعنی مقررات موضوعه الهی را، به دو قسم تقسیم می‌کنند: حکم تکلیفی، حکم وضعی.

حکم تکلیفی یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۶

این پنج حکم به عنوان «احکام خمسهٔ تکلیفیّه» خوانده می‌شوند.

می‌گویند از نظر اسلام هیچ کاری از کارها خالی از این پنج حکم نیست، یا واجب است یعنی باید انجام یابد و نباید ترک شود، مانند نمازهای یومیه؛ و یا حرام است یعنی نباید انجام یابد و باید ترک شود، مانند دروغ، ظلم، شرب خمر و امثال اینها؛ و یا مستحب است یعنی خوب است انجام یابد ولی اگر انجام نیافت مجازات ندارد، مانند نمازهای نافلهٔ یومیه؛ و یا مکروه است یعنی خوب است انجام نیابد ولی اگر انجام یافت مجازات ندارد، مانند سخن دنیا گفتن در مسجد که جای عبادت است؛ و یا مباح است یعنی فعل و ترکش علی السویه است، مانند اغلب کارها.

احکام تکلیفی همه از قبیل بکن و نکن یعنی از قبیل امر و نهی و یا رخصت است.

اما احکام وضعی از این قبیل نیست، مانند زوجیت، مالکیت، شرطیت، سببیت و امثال اینها.

تعبّدی و توصّلی

مطلب دیگر اینکه واجبات بر دو قسم است: تعبدی و توصلی.
واجب تعبدی یعنی آن که در انجامش قصد قربت شرط است، یعنی اگر انسان به قصد تقرب به خداوند، بدون هیچ غرض دنیوی و مادی انجام دهد صحیح است و اگر نه صحیح نیست، مانند نماز و روزه.
اما واجب توصلی یعنی آن که فرضاً به قصد تقرب به خداوند هم انجام نیابد تکلیف ساقط می‌شود، مثل اطاعت پدر و یا مادر، یا انجام تعهدات اجتماعی از قبیل اینکه انسان متعهد می‌شود که فلان کار را در مقابل فلان اجرت انجام دهد، که باید انجام دهد، بلکه مطلق وفای به وعده و عهد این‌طور است.

عینی و کفائی

واجبات به گونه‌ای دیگر نیز تقسیم می‌شوند: عینی و کفائی. واجب عینی یعنی آن که بر هرکس بخصوص و جدا جدا واجب است، مانند نماز و روزه. ولی واجب کفایی عبارت است از آن که بر عموم مسلمین واجب است که یک کار معین را انجام دهند و با انجام یک یا چند فرد از دیگران ساقط می‌گردد، مانند ضروریات اجتماعی از قبیل پزشکی، سربازی، قضاوت، افتاء، زراعت، تجارت و غیره؛ و از

این قبیل است امر تجهیز اموات که بر عموم واجب است و با تصدی بعضی از دیگران ساقط می‌شود.

تعیینی و تخییری

واجبات به گونه‌ای دیگر هم تقسیم می‌شوند: تعیینی و تخییری. واجب تعیینی آن است که یک کار متعین و مشخص باید انجام شود، مانند نمازهای یومیه، روزه، حج، خمس، زکات، امر به معروف، جهاد و غیره.
ولی واجب تخییری عبارت است از اینکه مکلف باید یکی از چند کار را انجام دهد، مانند برخی از کفّارات. مثلًا اگر کسی به عمد روزه ماه مبارک رمضان را نگرفته است باید یا یک بنده آزاد کند و یا شصت نفر محتاج را اطعام کند و یا شصت روز روزه بگیرد.

نفسی و مقدِّمی

تقسیم دیگر این است که واجب بر دو قسم است: نفسی و مقدِّمی. واجب نفسی آن است که فی نفسه مورد توجه شارع است، مطلوب بودنش به خاطر خودش است نه به خاطر یک واجب دیگر.
مثلًا نجات دادن یک انسان مشرف به هلاکت واجب است ولی این واجب مقدمه واجب دیگری نیست. اما کوششهای مقدماتی برای نجات او از قبیل اینکه فرض شود انسانی در چاهی افتاده است و باید طناب و سایر وسائل فراهم شود تا از چاه

بیرون آورده شود، تهیه وسائل واجب است اما به عنوان مقدمه یک واجب دیگر.

یا مثلًا اعمال حج واجب است به وجوب نفسی، ولی تهیه گذرنامه و بلیط و سایر وسائل مقدماتی واجب است به وجوب مقدِّمی. نماز واجب است به وجوب نفسی، اما وضو و یا غسل در وقت نماز برای نماز واجب است به وجوب مقدِّمی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۸

درس دوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۱)

اشاره

همچنانکه در درسهای پیش یادآوری کرده‌ایم یکی از مقدمات آشنایی با یک علم این است که شخصیتها و صاحب‌نظران معروف آن علم که عقاید و آرائشان در آن علم مورد توجه است و همچنین تألیفات و آثار و کتب مهمی که در آن علم نگاشته شده است و مورد استناد و نقل واقع می‌گردد مورد شناسایی قرار گیرد.

علم فقه- یعنی فقه مدوّن که در آن کتاب تدوین و تألیف شده است و آن کتب هم اکنون نیز موجود است- سابقه هزار و صدساله دارد؛ یعنی از یازده قرن پیش تا کنون بدون وقفه حوزه‌های تدریسی فقهی برقرار بوده است؛ استادان، شاگردانی تربیت کرده‌اند و آن شاگردان به نوبه خود شاگردان دیگری تربیت کرده‌اند تا عصر حاضر، و این رابطه استاد و شاگردی قطع نشده است.

البته علوم دیگر مانند فلسفه، منطق، ریاضیات، طب سابقه بیشتری دارند و کتابهایی از زمانهای دورتر در این علوم در دست است، ولی در هیچ یک از آن علوم شاید نتوان اینچنین حیات متسلسل و متداومی که بدون وقفه و لا ینقطع رابطه استاد و شاگردی در آن محفوظ باشد نشان داد. فرضاً هم در علم دیگری وجود داشته باشد منحصر به جهان اسلام است؛ یعنی تنها در جهان اسلام است که علوم، سابقه حیاتی متسلسل و منظم هزار ساله و بیشتر دارند که وقفه‌ای در بین حاصل نشده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۹

است. ما قبلًا راجع به تسلسل و تداوم عرفان هم بحث کرده‌ایم.

خوشبختانه یکی از مسائلی که مورد توجه علمای مسلمین بوده است این است که طبقات متسلسل ارباب علوم را مشخص سازند. این کار در درجه اول نسبت به علمای حدیث انجام یافته است و در درجات بعدی برای علمای علوم دیگر. ما کتابهای زیادی به این عنوان داریم، مانند طبقات الفقهاء أبو إسحاق شیرازی، طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعه، طبقات النحویین و طبقات الصوفیه أبو عبد الرحمن سلّمی.

ولی با کمال تأسف تا آنجا که این بنده اطلاع دارد، آنچه درباره طبقات فقها نوشته شده از اهل تسنن و مربوط به آنهاست، درباره طبقات فقهای شیعه تاکنون کتابی نوشته نشده است. لهذا برای کشف طبقات فقهای شیعه، از لابلای کتب تراجم و یا کتب اجازات که مربوط است به طبقات راویان حدیث باید استفاده کرد.

ما در اینجا نمی‌خواهیم طبقات فقهای شیعه را به تفصیل بیان کنیم بلکه می‌خواهیم شخصیتهای برجسته و بنام فقها را که آرائشان مورد توجه است با ذکر کتابهای فقه ذکر کنیم، ضمناً طبقات فقها نیز شناخته می‌شوند.

فقهای شیعه

تاریخ فقهای شیعه را از زمان غیبت صغرا (۲۶۰- ۳۲۰) آغاز می‌کنیم به دو دلیل: یکی اینکه عصر قبل از غیبت صغرا عصر حضور ائمه اطهار است و در عصر حضور هر چند فقها- و به معنی صحیح کلمه، مجتهدین و ارباب فتوا- که ائمه اطهار آنها را به فتوا دادن تشویق می‌کرده‌اند بوده‌اند، ولی خواه ناخواه فقها به علت حضور ائمه اطهار علیهم السلام تحت الشعاع بوده‌اند، یعنی مرجعیت آنها در زمینه دست نارسی به ائمه بوده است و مردم حتی الامکان سعی می‌کردند به منبع اصلی دست یابند و خود آن فقها نیز مشکلات خود را تا حد مقدور و ممکن با توجه به بُعد مسافتها و سایر مشکلات با ائمه اطهار در میان می‌گذاشتند. دیگر اینکه علی الظاهر فقه مدوّن ما منتهی می‌شود به زمان غیبت صغرا، یعنی تألیف و اثری فقهی قبل از آن دوره از فقهای شیعه فعلًا در دست نداریم یا این بنده اطلاع ندارد.

ولی به هر حال در شیعه نیز فقهای بزرگی در عصر ائمه اطهار وجود داشته‌اند که با مقایسه با فقهای معاصر آنها از سایر مذاهب ارزش آنها معلوم و مشخص

می‌شود. «ابن الندیم» فنّ پنجم از مقاله ششم کتاب بسیار نفیس خود را که به نام فهرست ابن الندیم شهرت و اعتبار جهانی دارد اختصاص داده به «فقهاء الشیعة» و در ذیل نامهای آنها از کتابهای آنها در حدیث یا فقه یاد می‌کند. درباره حسین بن سعید اهوازی و برادرش می‌گوید: «اوسع اهل زمانهما علماً بالفقه و الآثار و المناقب». یا درباره علی بن ابراهیم قمی می‌گوید: «من العلماء الفقهاء». و درباره محمد بن حسن بن احمد بن الولید قمی می‌گوید: «و له من الکتب کتاب الجامع فی الفقه.» ولی ظاهراً کتب فقهیه آنها به این شکل بوده است که در هر بابی احادیثی که آنها را معتبر می‌دانسته‌اند و بر طبق آنها عمل می‌کرده‌اند ذکر می‌کرده‌اند؛ آن کتابها، هم حدیث بود و هم نظر مؤلف کتاب.

محقق حلّی در مقدمه معتبر می‌گوید:

نظر به اینکه فقهای ما رضوان اللّه علیهم زیادند و تألیفات فراوان دارند و نقل اقوال همه آنها غیر مقدور است، من به سخن مشهورین به فضل و تحقیق و حسن انتخاب اکتفا کرده‌ام و از کتب این فضلا به آنچه اجتهاد آنها در کتابها هویداست و مورد اعتماد خودشان بوده است اکتفا کرده‌ام. از جمله کسانی که نقل می‌کنم (از قدمای زمان ائمه) حسن بن محبوب، احمد بن ابی نصر بزنطی، حسین بن سعید (اهوازی)، فضل بن شاذان (نیشابوری)، یونس بن عبد الرحمن و از متأخران محمد بن بابویه قمی (شیخ صدوق) و محمد بن یعقوب کلینی و از اصحاب فتوا علی بن بابویه قمی، اسکافی، ابن ابی عقیل، شیخ مفید، سید مرتضی علَم الهدی و شیخ طوسی است ...

محقق با آنکه گروه اول را اهل نظر و اجتهاد و انتخاب می‌داند آنها را به نام اصحاب فتوا یاد نمی‌کند، زیرا کتب آنها در عین اینکه خلاصهٔ اجتهادشان بوده است به صورت کتاب حدیث و نقل بوده است نه به صورت فتوا. اینک ما بحث خود را از مفتیان اوّلی که در زمان غیبت صغرا بوده‌اند آغاز می‌کنیم:

۱. علی بن بابویه قمی متوفّی در سال ۳۲۹، مدفون در قم، پدر شیخ محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق است که در نزدیکی شهر ری مدفون است. پسر، محدث است و پدر فقیه و صاحب فتوا. معمولًا این پدر و پسر به عنوان

«صدوقین» یاد می‌شوند.

۲. یکی دیگر از فقهای بنام و معروف آن زمان که معاصر با علی بن بابویه قمی است بلکه اندکی بر او تقدم زمانی دارد «عیّاشی سمرقندی» صاحب تفسیر معروف است. او مردی جامع بوده است. گرچه شهرتش به تفسیر است او را از فقها

شمرده‌انـد. کتب زیـادی در علوم مختلف و از آن جمله در فقه دارد. ابن النـدیم در الفهرست می گویـد: «کتب او در خراسـان رواج فراوان دارد.» در عین حال ما تاکنون ندیده‌ایم که در فقه آراء او نقل شده باشد. شاید کتب فقهی او از بین رفته است.

عیاشـی ابتدائاً سنی بود و بعد شیعه شد. ثروت فراوانی از پدر به او ارث رسید و او همه آنها را خرج جمع‌آوری و نسخه‌برداری کتب و تعلیم و تعلم و تربیت شاگرد کرد.

بعضـی جعفر بن قولویه را که اسـتاد شـیخ مفیـد بوده است (در فقه) همـدوره علی بن بابویه و قهراً از فقهای دوره غیبت صـغرا شمرده‌اند و گفته‌اند که جعفر بن قولویه شاگرد سـعد بن عبد اللّه اشعری معروف بوده است «۱». ولی با توجه به اینکه او استاد شـیخ مفیـد بوده است و در سال ۳۶۷ و یـا ۳۶۸ درگذشـته است نمی‌توان او را معاصـر علی بن بـابویه و از علمای غیبت صـغرا شمرد. آن که از علمای غیبت صغراست پدرش محمد بن قولویه است.

۳. ابن ابی عقیل عمّانی. گفته‌اند یمنی است. عمّان از سواحل دریای یمن است.

تاریخ وفاتش معلوم نیست. در آغاز غیبت کبرا می‌زیسته است.

بحر العلوم گفته است که او اسـتاد جعفر بن قولویه بوده است و جعفر بن قولویه استاد شیخ مفید بوده است. این قول از قول بالا کـه جعفر بـن قولـویه را همـدوره علی بن بـابویه معرفی کرده است اقرب به تحقیـق است. آراء ابن ابی عقیـل در فقه زیـاد نقل می‌شود. او از چهره‌هایی است که مکرر به نام او در فقه برمی‌خوریم.

۴. ابن جنید اسکافی. از اساتید شیخ مفید است. گویند که در سال ۳۸۱ درگذشته است. گفته‌اند که تألیفات و آثارش به پنجاه می‌رسـد. فقها از ابن الجنید و ابن ابی عقیل سابق الذکر به عنوان «القدیمین» یاد می کنند. آراء ابن الجنید همواره در فقه مطرح بوده و هست.

---

(۱) الکنی و الالقاب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۲

۵. شیخ مفید. نامش محمد بن محمد بن نُعمان است. هم متکلم است و هم فقیه.

ابن النـدیم در فن دوم از مقاله پنجم الفهرست که درباره متکلمین شـیعه بحث می کند از او به عنوان «ابن المعلم» یاد می کند و ستایش می‌نماید. در سال ۳۳۶ متولد شده و در ۴۱۳ درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام مُقْنِعَه است و چاپ شده و موجود است. شیخ مفید از چهره‌های بسیار درخشان شیعه در جهان اسلام است.

أبو یعلیٰ جعفری که داماد مفید بوده است گفته است که مفید شبها مختصری می‌خوابید، باقی را به نماز یا مطالعه یا تدریس یا تلاوت قرآن مجید می گذرانید.

شیخ مفید شاگرد شاگرد ابن ابی عقیل است.

۶. سـید مرتضـی معروف به علَم الهـدی، متولد ۳۵۵ و متوفـای ۴۳۶. علامـه حلّی او را «معلم شـیعه امامیه» خوانـده است. مردی جامع بوده است. هم ادیب بوده و هم متکلم و هم فقیه. آراء فقهی او مورد توجه فقهاست.

کتاب معروف او در فقه یکی کتاب انتصار است و دیگر کتاب جمل العلم و العمل.

او و برادرش «سید رضی» جامع نهج البلاغه نزد شیخ مفید سابق الذکر تحصیل کرده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۳

۷. شیخ أبو جعفر طوسی، معروف به شیخ الطائفه. از ستارگان بسیار درخشان جهان اسلام است. در فقه و اصول و حدیث و تفسیر و کلام و رجال تألیفات فراوان دارد. اهل خراسان است. در سال ۳۸۵ متولد شده و در سال ۴۰۸ یعنی در ۲۳ سالگی به بغداد که آن وقت مرکز بزرگ علوم و فرهنگ اسلامی بود مهاجرت کرد و تا پایان عمر در عراق ماند و پس از استادش سید مرتضی ریاست علمی و فتوائی شیعه به او منتقل شد.

مدت پنج سال پیش شیخ مفید درس خوانده است. سالیان دراز از خدمت شاگرد مبرّز شیخ مفید یعنی سید مرتضی بهره‌مند شده است. استادش سید مرتضی در سال ۴۳۶ درگذشت و او بیست و چهار سال دیگر بعد از استادش در قید حیات بود.

دوازده سال بعد از سید در بغداد ماند ولی بعد به علت یک سلسله آشوبها که خانه و کتابخانه‌اش به تاراج رفت به نجف مهاجرت کرد و حوزه علمیه را در آنجا تأسیس کرد و در سال ۴۶۰ در همان جا درگذشت. قبرش در نجف معروف است.

شیخ طوسی کتابی در فقه دارد به نام النهایهٔ که در قدیم الایام کتاب درسی طلاب بوده است. کتاب دیگری دارد به نام مبسوط که فقه را وارد مرحله جدیدی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۴

کرده است و در عصر خودش مشروحترین کتاب فقهی شیعه بوده است. کتاب دیگری دارد به نام خِلاف که در آنجا، هم آراء فقهای اهل سنت را ذکر کرده و هم رأی شیعه را. شیخ طوسی کتابهای دیگر نیز در فقه دارد. قدما تا حدود یک قرن پیش اگر در فقه «شیخ» به طور مطلق می‌گفتند مقصود شیخ طوسی بود و اگر شیخان می‌گفتند مقصود شیخ مفید و شیخ طوسی بود.

شیخ طوسی یکی از چند چهره معروفی است که در سراسر فقه نامشان برده می‌شود. خاندان شیخ طوسی تا چند نسل همه از علما و فقها بوده‌اند. پسرش شیخ أبو علی ملقب به «مفید ثانی» فقیه جلیل القدری است و بنا بر نقل مستدرک الوسائل «۱» او کتابی دارد به نام امالی و کتاب النهایه پدرش را نیز شرح کرده است.

مطابق نقل کتاب لؤلؤ البحرین دختران شیخ طوسی نیز فقیهه و فاضله بوده‌اند.

شیخ أبو علی فرزندی دارد به نام شیخ أبو الحسن محمد، بعد از پدرش أبو علی مرجعیت و ریاست حوزه علمیه به او منتقل شد و بنا بر نقل ابن عماد حنبلی در کتاب شذرات الذهب فی اخبار من ذهب «۲» در زمان این مرد بزرگ طلاب علوم دینی شیعه از اطراف و اکناف به سوی او می‌شتافته‌اند و او خود مردی پارسا و زاهد و عالم بوده است. عماد طبری گفته است اگر صلوات بر غیر انبیا روا بود من بر این مرد صلوات می‌فرستادم. او در سال ۵۴۰ درگذشته است «۳» ۸. قاضی عبد العزیز حلبی، معروف به ابن البَرّاج. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی است. از طرف شیخ طوسی به بلاد شام که وطنش بود فرستاده شد. بیست سال در طرابلس شام قاضی بود. در سال ۴۸۱ درگذشته است. کتابهای فقهی او که بیشتر نام برده می‌شود یکی به نام مهذّب است و دیگری به نام جواهر..

۹. شیخ أبو الصلاح حلبی. او نیز اهل شامات است. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی بوده و صدسال عمر کرده است. در ریحانهٔ الادب می‌نویسد که او شاگرد سلّار بن عبد العزیز آتی الذکر نیز بوده است. اگر این نسبت درست باشد می‌بایست

---

(۱) جلد ۳، صفحه ۴۹۸

(۲) جلد ۴، صفحه ۱۲۶ و ۱۲۷

(۳) قسمتهای مربوط به شیخ أبو الحسن فرزند شیخ أبو علی از یادداشتی است که دوست عالیقدر، دانشمند محترم آقای نصر اللّه شبستری تبریزی مرقوم فرموده‌اند و ایشان آن را از علامه سید محمد صادق آل بحر العلوم در مقدمه‌ای که بر رجال شیخ طوسی نوشته‌اند نقل کرده‌اند.

أبو الصلاح سه طبقه را شاگردی کرده باشد! کتاب معروف او در فقه به نام کافی است.

در سال ۴۴۷ درگذشته است. اگر عمر او صد سال بوده است و در ۴۴۷ هم وفات کرده باشد او از هر دو استادش بزرگسال‌تر بوده است. شهید ثانی او را «خلیفهٔ المرتضی فی البلاد الحلبیه» خوانده است.

۱۰. حمزهٔ بن عبد العزیز دیلمی، معروف به سلّار دیلمی. در حدود سال ۴۴۸ تا ۴۶۳ درگذشته است. شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی است. اهل ایران است و در خسروشاه تبریز درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام مراسم است. سلّار هرچند هم طبقه شیخ طوسی است نه از شاگردان او، در عین حال محقق حلّی در مقدمه کتاب المعتبر از او و ابن البرّاج و أبو الصلاح حلبی به عنوان «اتباع الثلاثهٔ» نام می‌برد یعنی او را از پیروان می‌شمارد که علی الظاهر مقصودش این است که این سه نفر تابع و پیروان سه نفر دیگر (شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی) بوده‌اند.

۱۱. سید أبو المکارم ابن زهره. در حدیث به یک واسطه از أبو علی پسر شیخ الطائفه روایت می‌کند و در فقه با چند واسطه شاگرد شیخ طوسی است. اهل حلب است و در سال ۵۸۵ درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام غُنیه است.

هرگاه در اصطلاح فقها «حلبیان» (به صیغه تثنیه) گفته شود مقصود أبو الصلاح حلبی و ابن زهره حلبی است و هرگاه «حلبیّون» (به صیغه جمع) گفته شود مقصود آن دو نفر به علاوه ابن البرّاج است که او هم اهل حلب بوده است. بنا بر آنچه در مستدرک «۱» ضمن احوال شیخ طوسی آمده است ابن زهره کتاب النهایه شیخ طوسی را نزد أبو علی حسن بن الحسین معروف به ابن الحاجب حلبی خوانده است و او آن کتاب را نزد أبو عبد اللّه زینوبادی در نجف و او نزد شیخ رشید الدین علی بن زیرک قمی و سید ابی هاشم حسینی و آن دو نزد شیخ عبد الجبار رازی تحصیل کرده بوده‌اند و شیخ عبد الجبار شاگرد شیخ طوسی بوده است. بنا بر این نقل، ابن زهره با چهار واسطه شاگرد شیخ طوسی بوده است.

۱۲. ابن حمزه طوسی، معروف به عماد الدین طوسی. هم طبقه شاگردان شیخ طوسی است. بعضی او را هم طبقه شاگردان شاگردان شیخ دانسته و بعضی دوره او را از این هم متأخرتر دانسته‌اند. نیاز به تحقیق بیشتری است.

---

(۱) جلد ۳، صفحه ۵۰۶

سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست. شاید در حدود نیمه دوم قرن ششم درگذشته است. اهل خراسان است. کتاب معروفش در فقه به نام وسیله است.

۱۳. ابن ادریس حلّی. از فحول علمای شیعه است. خودش عرب است و شیخ طوسی جدّ مادری او (البته مع الواسطه) به شمار می‌رود. به حریت فکر معروف است. صولت و هیبت جدش شیخ طوسی را شکست. نسبت به علما و فقها تا سرحد اهانت انتقاد می‌کرد. در سال ۵۹۸ در سن ۵۵ سالگی درگذشته است. کتاب نفیس و معروف او در فقه به نام سرائر است. گفته‌اند که ابن ادریس از تلامذه سید أبو المکارم ابن زهره بوده است، ولی بنا بر تعبیراتی که ابن ادریس در کتاب الودیعه از کتاب

السرائر می‌کند چنین برمی‌آید که صرفاً معاصر وی بوده است و او را ملاقات کرده است و در برخی مسائل فقهی میان آنها مکاتباتی رد و بدل شده است.

۱۴. شیخ أبو القاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلّی، معروف به محقق.

صاحب کتابهای زیادی در فقه از آن جمله شرایع، معارج، معتبر، المختصر النافع و غیره است. محقق حلّی با یک واسطه شاگرد ابن زهره و ابن ادریس حلّی سابق الذکر است. در الکُنی و الالقاب ذیل احوال «ابن نما» می‌نویسد:

محقق کَرَکی در وصف محقق حلّی گفته است: اعلم اساتید «محقق» در فقه اهل بیت، محمد بن نمای حلّی و اجلّ اساتید او ابن ادریس حلّی است.

ظاهراً مقصود محقق کَرَکی این است که اجلّ اساتید «ابن نما» ابن ادریس است، زیرا ابن ادریس در ۵۹۸ درگذشته است و محقق در ۶۷۶ درگذشته است. قطعاً محقق حوزه درس ابن ادریس را درک نکرده است. در ریحانة الادب می‌نویسد:

محقق حلّی شاگرد جد و پدر خودش و سید فخار بن معد موسوی و ابن زهره بوده است.

این نیز اشتباه است، زیرا محقق، ابن زهره را که در ۵۸۵ درگذشته است درک نکرده است. بعید نیست که پدر محقق شاگرد ابن زهره بوده است. او استاد علامه

حلّی است که بعداً خواهد آمد.

در فقه کسی را بر او مقدم نمی‌شمارند. در اصطلاح فقها هرگاه «محقق» به طور مطلق گفته شود مقصود همین شخص بزرگوار است. فیلسوف و ریاضی دان بزرگ خواجه نصیر الدین طوسی با او در حلّه ملاقات کرده و در جلسه درس فقهش حضور یافته است. کتابهای «محقق» مخصوصاً کتاب شرایع در میان طلاب یک کتاب درسی بوده و هست و فقهای زیادی کتب محقق را شرح کرده یا حاشیه بر آنها نوشته‌اند.

۱۵. حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی، معروف به علامه حلّی. یکی از اعجوبه‌های روزگار است. در فقه و اصول و کلام و منطق و فلسفه و رجال و غیره کتاب نوشته است. در حدود صد کتاب از آثار خطی یا چاپی او شناخته شده که بعضی از آنها به تنهایی (مانند تذکرة الفقهاء) کافی است که نبوغ او را نشان دهد.

علامه کتب زیادی در فقه دارد که غالب آنها مانند کتابهای محقق حلّی در زمانهای بعد از او از طرف فقها شرح و حاشیه شده است. کتب معروف فقهی علامه عبارت است از: (ارشاد، تبصرة المتعلمین، قواعد، تحریر، تذکرة الفقهاء، مختلف الشیعة، منتهی.)

علامه اساتید زیادی داشته است. در فقه شاگرد دایی خود محقق حلّی و در فلسفه و منطق شاگرد خواجه نصیر الدین طوسی بوده است. فقه تسنن را نزد علمای اهل تسنن تحصیل کرده است. علامه در سال ۶۴۸ متولد شده و در سال ۷۲۶ درگذشته است.

۱۶. فخر المحققین، پسر علامه حلّی. در ۶۸۲ متولد شده و در سال ۷۷۱ درگذشته است. علامه حلّی در مقدمه تذکرة الفقهاء و در مقدمه کتاب قواعد از فرزندش به تجلیل یاد کرده است و در آخر قواعد آرزو کرده که پسر بعد از پدر کارهای ناتمام او را تمام کند. فخر المحققین کتابی دارد به نام ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. آراء فخر المحققین در کتاب ایضاح در کتب فقهیه مورد توجه است.

۱۷. محمد بن مکّی، معروف به شهید اول. شاگرد فخر المحققین و از اعاظم فقهای شیعه است. در ردیف محقق حلّی و علامه

حلّی است. اهل جبل عامل است که منطقه‌ای است در جنوب لبنان و از قدیمترین مراکز تشیع است و هم اکنون نیز یک مرکز شیعی است. شهید اول در سال ۷۳۴ متولد شده و در ۷۸۶ به فتوای یک

فقیه مالکی مذهب و تأیید یک فقیه شافعی مذهب شهید شده است. او شاگرد شاگردان علامه حلّی و از آن جمله فخر المحققین بوده است. کتابهای معروف شهید اول در فقه عبارت است از اللّمعه که در مدت کوتاهی در همان زندانی که منجر به شهادتش شد تألیف کرده است «۱» و عجیب این است که این کتاب شریف را در دو قرن بعد فقیهی بزرگ شرح کرد که او سرنوشتی مانند مؤلف پیدا کرد یعنی شهید شد و «شهید ثانی» لقب گرفت. شرح لمعه تألیف شهید ثانی است که همواره از کتب درسی طلاب بوده و هست. کتابهای دیگر شهید اول عبارت است از: دروس، ذکری، بیان، الفیّه، قواعد. همه کتب او از نفایس آثار فقهی است. کتب شهید اول نیز مانند کتب محقق و علامه حلّی در عصرهای بعد از طرف فقها شرحها و حاشیه‌های زیاد خورده است.

در میان فقهای شیعه کتابهای سه شخصیت فوق الذکر یعنی محقق حلّی، علامه حلّی، شهید اول که در قرن هفتم و هشتم می‌زیسته‌اند به صورت متون فقهی درآمده و دیگران بر آنها شرح و حاشیه نوشته‌اند و کسی دیگر نمی‌بینیم که چنین عنایتی به آثار او شده باشد. فقط در یک قرن گذشته دو کتاب از کتابهای شیخ مرتضی انصاری که در حدود صد و سیزده سال از وفاتش می‌گذرد چنین وضعی به خود گرفته است.

خاندان شهید اول خاندان علم و فضل و فقه بوده‌اند و نسلهای متوالی این شرافت را برای خود نگهداری کرده‌اند. شهید سه پسر دارد که هر سه از علما و فقها بوده‌اند همچنانکه همسرش امّ علی و دخترش امّ الحسن نیز فقیهه بوده‌اند و شهید زنان را در پاره‌ای از مسائل فقهی به این دو بانوی فاضله ارجاع می‌کرده است. در کتاب ریحانة الادب می‌نویسد:

بعضی از بزرگان فاطمه دختر شهید را «شیخه» و «سَتّ المشایخ» یعنی سیّدة المشایخ لقب داده‌اند.

۱۸. فاضل مقداد. اهل سیور است که از قراء حلّه است. از شاگردان مبرّز شهید

---

(۱) گویند برای امیر علی بن مؤیّد، امیر سربداران خراسان.

اول است. کتاب معروف او در فقه که چاپ شده و در دست است و از او نقل می‌شود کتاب کنز العرفان است. این کتاب آیات الاحکام است، یعنی در این کتاب آن سلسله از آیات کریمه قرآن که از آنها مسائل فقهیه استنباط می‌شود و در فقه مطرح می‌گردد تفسیر شده و به سبک فقهی به آنها استدلال شده است. در شیعه و سنی کتابهای زیادی در آیات الاحکام نوشته شده است و کنز العرفان فاضل مقداد بهترین و یا از بهترین آنهاست. فاضل مقداد در سال ۸۲۶ وفات کرده است. علی‌هذا او از علمای قرن نهم هجری محسوب می‌شود.

۱۹. جمال السالکین أبو العباس احمد بن فهد حلّی اسدی. در سال ۷۵۷ متولد شده و در سال ۸۴۱ وفات یافته است. در طبقه شاگردان شهید اول و فخر المحققین است. مشایخ حدیث او فاضل مقداد سابق الذکر و شیخ علی بن الخازن فقیه و شیخ بهاء الدین علی بن عبد الکریم است «۱». علی الظاهر اساتید فقهی او نیز همینها هستند.

ابن فهد تألیفات فقهی معتبری دارد از قبیل المهذّب البارع- که شرح المختصر النافع محقق حلّی است- و شرح ارشاد علامه به نام المقتصر و شرح الفیّه شهید اول. شهرت بیشتر ابن فهد در اخلاق و سیر و سلوک است. کتاب مشهور او در این زمینه عُدّة

الداعی است.

۲۰. شیخ علی بن هلال جزایری. زاهد و متقی و جامع المعقول و المنقول بوده است. استاد روایتش ابن فهد حلّی است و بعید نیست که استاد فقه وی نیز هم او باشد. می‌گویند در عصر خودش شیخ الاسلام و رئیس شیعه بوده است. محقق کَرَکی شاگرد او بوده و او را به صفت فقاهت و شیخ الاسلامی ستوده است. ابن ابی جمهور احسائی نیز فقه را نزد او تحصیل کرده است.

---

(۱) الکنی و الالقاب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۰

درس چهارم: تاریخچهٔ فقه و فقهاء (۳)

۲۱. شیخ علی بن عبد العالی کَرَکی، معروف به محقق کَرَکی یا محقق ثانی. از فقهای جبل عامل است و از اکابر فقهای شیعه است. در شام و عراق تحصیلات خود را تکمیل کرده و سپس به ایران (در زمان شاه تهماسب اول) آمده و منصب شیخ الاسلامی برای اولین بار در ایران به او تفویض شد. منصب شیخ الاسلامی بعد از محقق کرکی به شاگردش شیخ علی منشار، پدر زن شیخ بهائی رسید و بعد از او این منصب به شیخ بهائی واگذار شد. فرمانی که شاه تهماسب به نام او نوشته و به او اختیارات تام داده و در حقیقت او را صاحب اختیار واقعی و خود را نماینده او دانسته است معروف است. کتاب معروف او که در فقه زیاد نام برده می‌شود جامع المقاصد است که شرح قواعد علامه حلّی است. او علاوه بر این، المختصر النافع محقق و شرایع محقق و چند کتاب دیگر از علامه و چند کتاب از شهید اول را حاشیه زده و یا شرح کرده است.

آمدن محقق ثانی به ایران و تشکیل حوزه در قزوین و سپس در اصفهان و پرورش شاگردانی مبرّز در فقه سبب شد که برای اولین بار پس از دوره صدوقین، ایران مرکز فقه شیعه بشود. محقق کرکی میان سالهای ۹۳۷ و ۹۴۱ درگذشته است.

محقق کرکی شاگرد علی بن هلال جزایری و او شاگرد ابن فهد حلّی بوده است. ابن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۱

فهد حلّی شاگرد شاگردان شهید اول از قبیل فاضل مقداد بوده. علی‌هذا او به دو واسطه شاگرد شهید اول است. پسر محقق کرکی به نام شیخ عبد العالی بن علی بن عبد العالی نیز از فقهای شیعه است، ارشاد علامه و الفیّه شهید را شرح کرده است.

۲۲. شیخ زین الدین، معروف به شهید ثانی. از اعاظم فقهای شیعه است. مردی جامع بوده و در علوم مختلف دست داشته است. اهل جبل عامل است. جدّ ششم او «صالح» نامی است که شاگرد علامه حلّی بوده است. ظاهراً اصلًا اهل طوس بوده است؛ از این رو شهید ثانی گاهی «الطوسی الشامی» امضاء می‌کرده است. شهید ثانی در سال ۹۱۱ متولد شده و در ۹۶۶ شهید شده است. مسافرت زیاد کرده و اساتید زیاد دیده است. به مصر و دمشق و حجاز و بیت المقدس و عراق و استانبول مسافرت کرده و از هر خرمنی خوشه‌هایی چیده است. تنها اساتید سنی او را دوازده تن نوشته‌اند. و به همین جهت مردی جامع بوده است، علاوه بر فقه و اصول از فلسفه و عرفان و طب و نجوم هم آگاهی داشته است. فوق العاده زاهد و متقی بوده است. شاگردانش در احوالش نوشته‌اند که در ایام تدریس شبها به هیزم‌کشی برای اعاشه خاندانش می‌رفت و صبح به تدریس می‌نشست. مدتی در بعلبک به پنج مذهب (جعفری، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) تدریس می‌کرده است. شهید تألیفات زیادی دارد. معروفترین تألیف او در فقه شرح لمعه شهید اول و دیگر مسالك الافهام است که شرح شرایع محقق حلّی است. شهید ثانی نزد محقق کَرَکی (قبل از آنکه محقق به ایران بیاید) تحصیل کرده است. شهید ثانی به ایران نیامد.

صاحب معالم که از معاریف علمای شیعه است فرزند شهید ثانی است.
۲۳. احمد بن محمد اردبیلی، معروف به مقدس اردبیلی. ضرب المثل زهد و تقواست و در عین حال از محققان فقهای شیعه است. محقق اردبیلی در نجف سکنی گزید. معاصر صفویه است. گویند شاه عباس اصرار داشت که به اصفهان بیاید، حاضر نشد. شاه عباس خیلی مایل بود که مقدس اردبیلی خدمتی به او ارجاع کند تا اینکه اتفاق افتاد که شخصی به علت تقصیری از ایران فرار کرد و در نجف از مقدس اردبیلی خواست که نزد شاه عباس شفاعت کند. مقدس نامه‌ای به شاه عباس نوشت به این مضمون:
بانی مُلک عاریت عباس بداند: اگر چه این مرد اول ظالم بود اکنون مظلوم
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۲
می‌نماید، چنانچه از تقصیر او بگذری «شاید» که حق سبحانه از «پاره‌ای» تقصیرات تو بگذرد- بنده شاه ولایت، احمد اردبیلی.
شاه عباس نوشت:
به عرض می‌رساند: عباس خدماتی که فرموده بودید به جان منت داشته به تقدیم رسانید. امید که این محب را از دعای خیر فراموش نفرمایید- کلب آستان علی، عباس «۱» امتناع مقدس اردبیلی از آمدن به ایران سبب شد که حوزه نجف به عنوان مرکزی دیگر در مقابل حوزه اصفهان احیا شود، همچنانکه امتناع شهید ثانی و پسرش شیخ حسن صاحب معالم و دخترزاده‌اش سید محمد صاحب مدارک از مهاجرت از جبل عامل به ایران سبب شد که حوزه شام و جبل عامل همچنان ادامه یابد و منقرض نگردد. صاحب معالم و صاحب مدارک برای اینکه دچار محظور و رودربایستی برای توقف در ایران نشوند از زیارت حضرت رضا علیه السلام که فوق العاده مشتاق آن بودند صرف نظر کردند.
این بنده فعلًا نمی‌داند که مقدس اردبیلی فقه را کجا و نزد چه کسی تحصیل کرده است؛ همین قدر می‌دانیم که فقه را نزد شاگردان شهید ثانی تحصیل کرده است. پسر شهید ثانی (صاحب معالم) و نواده دختریش (صاحب مدارک) در نجف شاگرد او بوده‌اند. در کتاب زندگی جلال الدین دوانی می‌نویسد:
ملا احمد اردبیلی، مولانا عبد اللّه شوشتری، مولانا عبد اللّه یزدی، خواجه افضل الدین تُرکه، میر فخر الدین هماکی، شاه أبو محمد شیرازی، مولانا میرزا جان و میر فتح شیرازی، شاگردان خواجه جمال الدین محمود بوده‌اند و او شاگرد محقق جلال الدین دوانی بوده است «۲»

---

(۱) این داستان هرچند در مآخذ معتبر نقل شده ولی با توجه به سال فوت محقق اردبیلی و جلوس شاه عباس قابل خدشه و نیازمند به تحقیق است.
(۲) زندگی جلال الدین دوانی، تألیف فاضل محترم آقای علی دوانی.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۳
و ظاهراً تحصیل مقدس اردبیلی نزد خواجه جمال الدین محمود در رشته‌های معقول بوده نه منقول.
مقدس اردبیلی در سال ۹۹۳ در نجف درگذشته است. کتاب فقهی معروف او یکی شرح ارشاد است و دیگر آیات الاحکام. نظریات دقیق او مورد توجه فقهاست.
۲۴. شیخ بهاء الدین محمد عاملی، معروف به شیخ بهائی. او نیز اهل جبل عامل است. در کودکی همراه پدرش شیخ حسین بن عبد الصمد که از شاگردان شهید ثانی بود به ایران آمد. شیخ بهائی از این رو که به کشورهای مختلف مسافرت کرده و محضر

اساتید مختلف در رشته‌های مختلف را درک کرده و بعلاوه دارای استعداد و ذوقی سرشار بوده است، مردی جامع بوده و تألیفات متنوعی دارد. هم ادیب بوده و هم شاعر و هم فیلسوف و هم ریاضی دان و مهندس و هم فقیه و هم مفسر. از طب نیز بی‌بهره نبوده است. اولین کسی است که یک دوره احکام فقه غیر استدلالی به صورت رساله عملیه به زبان فارسی نوشت. آن کتاب همان است که به نام جامع عباسی معروف است.

شیخ بهائی چون فقه رشته اختصاصی و تخصصی‌اش نبوده از فقهای طراز اول به شمار نمی‌رود، ولی شاگردان زیادی تربیت کرده است. ملا صدرای شیرازی، ملا محمد تقی مجلسی اول (پدر مجلسی دوم صاحب کتاب بحار الأنوار)، محقق سبزواری و فاضل جواد صاحب آیات الاحکام از شاگردان اویند. همچنانکه قبلًا اشاره کردیم منصب شیخ الاسلامی ایران پس از محقق کَرَکی به شیخ علی منشار پدرزن شیخ بهائی رسید و پس از او به شیخ بهائی رسید. همسر شیخ بهائی که دختر شیخ علی منشار بوده است زنی فاضله و فقیهه بوده است. شیخ بهائی در سال ۹۵۳ به دنیا آمده و در سال ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱ درگذشته است. شیخ بهائی ضمناً مردی جهانگرد بوده است، به مصر و شام و حجاز و عراق و فلسطین و آذربایجان و هرات مسافرت کرده است.

۲۵. ملا محمد باقر سبزواری، معروف به محقق سبزواری. اهل سبزوار بوده و در مکتب اصفهان که هم مکتبی فقهی بود و هم فلسفی پرورش یافته و از این رو جامع المعقول و المنقول بوده است. نام او در کتب فقهیه زیاد برده می‌شود. کتاب معروف او در فقه یکی به نام ذخیره و دیگری به نام کفایه است و چون فیلسوف هم بوده است بر الهیات شفا ی أبو علی سینا حاشیه نوشته. در سال ۱۰۹۰ درگذشته است. محقق سبزواری نزد شیخ بهائی و مجلسی اول تحصیل کرده است.

۲۶. آقا حسین خوانساری، معروف به محقق خوانساری. او نیز در مکتب اصفهان پرورش یافته و جامع المعقول و المنقول است. شوهر خواهر محقق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۴

سبزواری است. کتاب معروف او در فقه به نام مشارق الشموس است که شرح کتاب دروس شهید اول است.

محقق خوانساری در سال ۱۰۹۸ درگذشته است. او با محقق سبزواری معاصر است و همچنین با ملا محسن فیض کاشانی و ملا محمد باقر مجلسی که هر دو از اکابر محدثین به شمار می‌روند.

۲۷. جمال المحققین، معروف به آقا جمال خوانساری. فرزند آقا حسین خوانساری سابق الذکر است. مانند پدر جامع المعقول و المنقول است. حاشیه معروفی دارد بر شرح لمعه و حاشیه مختصری دارد بر طبیعیات شفا ی بوعلی که در حاشیه شفا ی چاپ سنگی تهران چاپ شده است. آقا جمال با دو واسطه استاد سید مهدی بحر العلوم است، زیرا او استاد سید ابراهیم قزوینی است و او استاد پسرش سید حسین قزوینی است و سید حسین قزوینی یکی از اساتید بحر العلوم است.

۲۸. شیخ بهاء الدین اصفهانی، معروف به فاضل هندی. این مرد قواعد علامه را شرح کرده است و نام کتابش کشف اللِّثام است و به همین مناسبت خودِ او را «کاشف اللثام» می‌خوانند. آراء و عقاید و نظریات او کاملًا مورد توجه فقهاست. فاضل هندی در سال ۱۱۳۷ در گیرودار فتنه افغان درگذشت. فاضل هندی نیز جامع المعقول و المنقول بوده است.

۲۹. محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی، معروف به وحید بهبهانی. این مرد شاگرد سید صدر الدین رضوی قمی شارح وافیه و او شاگرد آقا جمال خوانساری سابق الذکر است.

وحید بهبهانی در دوره بعد از صفویه قرار دارد. حوزه اصفهان بعد از انقراض صفویه از مرکزیت افتاد، برخی از علما و فقها- از آن جمله سید صدر الدین رضوی قمی استاد وحید بهبهانی- در اثر فتنه افغان به عتبات مهاجرت کردند.

وحید بهبهانی کربلا را مرکز قرار داد و شاگردان بسیار مبرّز تربیت کرد. از آن جمله است سید مهدی بحر العلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا أبو القاسم قمی صاحب کتاب قوانین، حاج ملا مهدی نراقی، سید علی صاحب ریاض، میرزا مهدی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۵

شهرستانی، سید محمد باقر شفتی اصفهانی معروف به حجهٔ الاسلام، میرزا مهدی شهیدی مشهدی، سید جواد صاحب مفتاح الکرامهٔ، سید محسن اعرجی.

علاوه بر این او مبارزه پیگیری کرد در دفاع از اجتهاد و مبارزه با اخباریگری که در آن وقت سخت رواج یافته بود. شکست دادن اخباریان و تربیت گروهی مجتهد مبرّز سبب شد که او را «استاد الکُل» خواندند. او تقوا را در حد کمال داشت.

شاگردانش برای او احترام بسیار عمیقی قائل بودند. وحید بهبهانی نسب به مجلسی اول می‌برد یعنی از نواده‌های دختری مجلسی اول (البته به چند واسطه) است. دختر مجلسی اول که جدّه وحید بهبهانی است به نام «آمنه بیگم» است. آمنه بیگم همسر ملا صالح مازندرانی بوده و زنی فاضله و فقیهه بوده است. با آنکه همسرش ملا صالح مردی بسیار عالم و فاضل بوده است گاهی آمنه بیگم مشکلات علمی شوهر فاضل خود را حل می‌کرده است.

۳۰. سید مهدی بحر العلوم. شاگرد بزرگ و بزرگوار وحید بهبهانی است و از فقهای بزرگ است. منظومه‌ای در فقه دارد که معروف است. آراء و نظریات او مورد اعتنا و توجه فقهاست. بحر العلوم به علت مقامات معنوی و سیر و سلوکی که طی کرده فوق العاده مورد احترام علمای شیعه است و تالی معصوم به شمار می‌رود.

کرامات زیاد از او نقل شده است. کاشف الغطاء آتی الذکر با تحت الحنک عمامه خود غبار نعلین او را پاک می‌کرد. بحر العلوم در سال ۱۱۵۴ یا ۱۱۵۵ متولد شده و در سال ۱۲۱۲ درگذشته است.

۳۱. شیخ جعفر کاشف الغطاء. شاگرد وحید بهبهانی و شاگرد او سید مهدی بحر العلوم بوده است. او عرب است و فقیه فوق العاده ماهری است. کتاب معروف او در فقه به نام کشف الغطاء است. در نجف می‌زیسته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. سید جواد صاحب مفتاح الکرامه و شیخ محمد حسن صاحب جواهر الکلام از جمله شاگردان اویند. چهار پسر داشته که هر چهار از فقها بوده‌اند. کاشف الغطاء معاصر فتحعلی شاه است. در مقدمه کشف الغطاء او را مدح کرده و در سال ۱۲۲۸ درگذشته است. کاشف الغطاء در فقه نظریات دقیق و عمیق داشته و از او به عظمت یاد می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۶

درس پنجم: تاریخچهٔ فقه و فقهاء (۴)

اشاره

۳۲. شیخ محمد حسن صاحب کتاب جواهر الکلام که شرح شرایع محقق است و می‌توان آن را دائرهٔ المعارف فقه شیعه خواند. اکنون هیچ فقیهی خود را از جواهر بی‌نیاز نمی‌داند. این کتاب مکرر چاپ سنگی شده است و اخیراً با چاپ حروفی در قطع وزیری مشغول چاپش هستند و در حدود پنجاه جلد ۴۰۰ صفحه‌ای یعنی در حدود بیست هزار صفحه خواهد شد. کتاب جواهر عظیمترین کتاب فقهی مسلمین است و با توجه به اینکه هر سطر این کتاب مطلب علمی است و مطالعه یک صفحه آن وقت و دقت زیاد می‌خواهد می‌توان حدس زد که تألیف این کتاب بیست هزار صفحه‌ای چقدر نیرو برده است. سی سال تمام یکسره کار کرد تا چنین اثر عظیمی به وجود آورد. این کتاب مظهر نبوغ و همت و استقامت و عشق و ایمان یک انسان به کار

خویشتن است. صاحب جواهر شاگرد کاشف الغطاء و شاگرد شاگرد او سید جواد صاحب مفتاح الکرامه است و خود در نجف حوزه عظیمی داشته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. صاحب جواهر عرب است. در زمان خود مرجعیت عامه یافت و در سال ۱۲۶۶ که اوایل جلوس ناصر الدین شاه در ایران بود درگذشت.

۳۳. شیخ مرتضی انصاری. نسبش به جابر بن عبد اللّه انصاری از صحابه بزرگوار رسول خدا می‌رسد. در دزفول متولد شده و تا بیست سالگی نزد پدر خود

تحصیل کرده و آنگاه همراه پدر به عتبات رفته است. علمای وقت که نبوغ خارق العاده او را مشاهده کردند از پدر خواستند که او را نبرد. او در عراق چهار سال توقف کرد و از محضر اساتید بزرگ استفاده کرد. آنگاه در اثر یک سلسله حوادث ناگوار به وطن خویش بازگشت. بعد از دو سال بار دیگر به عراق رفت و دو سال تحصیل کرد و به ایران مراجعت نمود. تصمیم گرفت از محضر علمای بلاد ایران استفاده کند. عازم زیارت مشهد شد و در کاشان با حاج ملا احمد نراقی صاحب کتاب مستند الشیعه و صاحب کتاب معروف جامع السعادات فرزند حاج ملا مهدی نراقی سابق الذکر ملاقات کرد. دیدار نراقی عزم رحیل او را مبدل به اقامت کرد و سه سال در کاشان از محضر او استفاده کرد و آنگاه به مشهد رفت و پنج ماه توقف نمود. شیخ انصاری سفری به اصفهان و سفری به بروجرد رفته و در همه سفرها هدفش ملاقات اساتید و استفاده از محضر آنها بوده است. در حدود سالهای ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳ برای آخرین بار به عتبات رفت و به کار تدریس پرداخت. بعد از صاحب جواهر مرجعیت عامه یافت.

شیخ انصاری را «خاتم الفقهاء و المجتهدین» لقب داده‌اند. او از کسانی است که در دقت و عمق نظر بسیار کم نظیر است. علم اصول و بالتبع فقه را وارد مرحله جدیدی کرد. او در فقه و اصول ابتکاراتی دارد که بی‌سابقه است. دو کتاب معروف او رسائل و مکاسب کتاب درسی طلاب شده است. علمای بعد از او شاگرد و پیرو مکتب اویند. حواشی متعدد از طرف علمای بعد از او بر کتابهای او زده شده. بعد از محقق حلّی و علامه حلّی و شهید اول، شیخ انصاری تنها کسی است که کتابهایش از طرف علمای بعد از خودش مرتب حاشیه خورده و شرح شده است.

زهد و تقوای او نیز ضرب المثل است و داستانها از آن گفته می‌شود. شیخ انصاری در سال ۱۲۸۱ در نجف درگذشته و همان جا دفن شده است.

۳۴. حاج میرزا محمد حسن شیرازی، معروف به میرزای شیرازی بزرگ. ابتدا در اصفهان تحصیل کرد و سپس به نجف رفت و در حوزه درس صاحب جواهر شرکت کرد و بعد از او به درس شیخ انصاری رفت و از شاگردان مبرّز و طراز اول شیخ شد.

بعد از شیخ انصاری مرجعیت عامه یافت. در حدود بیست و سه سال مرجع علی الاطلاق شیعه بود و هم او بود که با تحریم تنباکو قرارداد معروف استعماری رژی را لغو کرد. شاگردان زیادی در حوزه درس او تربیت شدند از قبیل

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، حاج آقا رضا همدانی، حاج میرزا حسین سبزواری، سید محمد فشارکی اصفهانی، میرزا محمد تقی شیرازی و غیر اینها. از او اثری کتبی باقی نمانده است ولی احیاناً برخی آرائش مورد توجه است. در سال ۱۳۱۲ درگذشت.

۳۵. آخوند ملا محمد کاظم خراسانی. در سال ۱۲۵۵ در مشهد در یک خانواده غیر معروف متولد شد و در بیست و دو سالگی به تهران مهاجرت کرد و مدت کوتاهی تحصیل فلسفه کرد و سپس به نجف رفت. دو سال درس شیخ انصاری را

درک کرده است اما بیشتر تحصیلاتش نزد میرزای شیرازی بوده است. میرزای شیرازی در سال ۱۲۹۱ سامرا را محل اقامت خود قرار داد ولی آخوند خراسانی از نجف دور نشد و خودش مستقلًا حوزه درس تشکیل داد. او از مدرسین بسیار موفق است. در حدود هزار و دویست شاگرد از محضرش استفاده می‌کرده‌اند و در حدود دویست نفر آنها خود مجتهد بوده‌اند.
فقهای عصر اخیر نظیر مرحوم آقا سید أبو الحسن اصفهانی، مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی، مرحوم حاج آقا حسین بروجردی، مرحوم حاج آقا حسین قمی و مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی همه از شاگردان او بوده‌اند. شهرت بیشتر آخوند خراسانی در علم اصول است. کتاب کفایة الاصول او یک کتاب درسی مهم است و حواشی زیادی بر آن نوشته شده است. آراء اصولی آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمیه نقل می‌شود و مورد توجه است. آخوند خراسانی همان کسی است که فتوا به ضرورت مشروطیت داد و مشروطیت ایران رهین او است. او در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت.
۳۶. حاج میرزا حسین نائینی. از اکابر فقها و اصولیون قرن چهاردهم هجری است. نزد میرزای شیرازی سابق الذکر و سید محمد فشارکی اصفهانی سابق الذکر تحصیل کرده است و خود مدرسی عالیمقام شد. شهرت بیشتر او در علم اصول است. به معارضه علمی با مرحوم آخوند خراسانی برخاست و از خود نظریات جدیدی در علم اصول آورد. بسیاری از فقهای زمان ما از شاگردان اویند. او کتابی نفیس به فارسی دارد به نام تنزیه الامّه یا حکومت در اسلام که در دفاع از مشروطیت و مبانی اسلامی آن نوشته است. او در سال ۱۳۵۵ هجری قمری در نجف وفات یافت.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۹

خلاصه و بررسی

ما مجموعاً سی و شش چهره از چهره‌های مشخص فقها را از زمان غیبت صغرا یعنی از قرن سوم هجری تاکنون که به پایان قرن چهاردهم هجری قمری نزدیک می‌شویم معرفی کردیم. ما چهره‌هایی را نام بردیم که در دنیای فقه و اصول شهرت زیادی دارند، یعنی همواره از زمان خودشان تا عصر حاضر نامشان در درسها و در کتابها برده می‌شود. البته ضمناً نام شخصیتهای دیگر غیر این سی و شش چهره نیز برده شد. از مجموع آنچه گفتیم چند نکته معلوم می‌گردد:
الف. از قرن سوم تاکنون فقه یک حیات مستمر داشته و هرگز قطع نشده است.
حوزه‌های فقهی بدون وقفه در این یازده قرن و نیم دایر بوده است. رابطه استاد و شاگردی در همه این مدت هرگز قطع نشده است. اگر فی المثل از استاد بزرگوار خود مرحوم آیة اللّه بروجردی شروع کنیم می‌توانیم سلسله اساتید فقهی ایشان را تا عصر ائمه اطهار به طور مسلسل بیان نماییم. چنین حیات متسلسل و متداوم یازده قرن و نیمی ظاهراً در هیچ تمدن و فرهنگ دیگر غیر از تمدن و فرهنگ اسلامی وجود ندارد. استمرار فرهنگی به معنی واقعی- که یک روح و یک حیات، بدون هیچ وقفه و انقطاع، طبقات منظم و مرتب و متوالی را در قرونی اینچنین درازمدت به یکدیگر پیوند دهد و یک روح بر همه حاکم باشد- جز در تمدن و فرهنگ اسلامی نتوان یافت. در تمدن و فرهنگهای دیگر، ما به سوابق طولانی تری احیاناً برمی‌خوریم ولی با وقفه‌ها و بریدگیها و انقطاعها.
همچنانکه قبلًا نیز یادآوری کردیم اینکه قرن سوم را که مقارن با غیبت صغراست مبدأ قرار دادیم نه بدان جهت است که حیات فقه شیعه از قرن سوم آغاز می‌شود، بلکه بدان جهت است که قبل از آن عصر، عصر حضور ائمه اطهار است و فقهای شیعه تحت الشعاع ائمه‌اند و استقلالی ندارند، و الّا آغاز اجتهاد و فقاهت در میان شیعه و آغاز تألیف کتاب فقهی به عهد

صحابه می‌رسد. چنانکه گفتیم اولین کتاب را علیّ بن ابی رافع (برادر عبید الله بن ابی رافع، کاتب و خزانه‌دار امیر المؤمنین علیه السلام در زمان خلافت آن حضرت) نوشته است.

ب. بر خلاف تصور بعضی‌ها معارف شیعه و از آن جمله فقه شیعه تنها به وسیله فقهای ایرانی تدوین و تنظیم نشده است. ایرانی و غیر ایرانی در آن سهیم بوده‌اند. تا قبل از قرن دهم هجری و ظهور صفویه غلبه با عناصر غیر ایرانی است و تنها از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۰

اواسط دوره صفویه است که غلبه با ایرانیان می گردد.

ج. مرکز فقه و فقاهت نیز قبل از صفویه ایران نبوده است. در ابتدا بغداد مرکز فقه بود. سپس نجف وسیله شیخ طوسی مرکز شد. طولی نکشید که جبل عامل (از نواحی جنوبی لبنان فعلی) و پس از آن و قسمتی مقارن با آن حِلّه- که شهر کوچکی است در عراق- مرکز فقه و فقاهت بود. حلب (از نواحی سوریه) نیز مدتی مرکز فقهای بزرگ بوده است. در دوران صفویه بود که مرکزیت به اصفهان انتقال یافت و در همان زمان حوزه نجف وسیله مقدس اردبیلی و دیگر اکابر احیا شد که تا امروز ادامه دارد. از شهرهای ایران تنها شهر قم است که در قرون اول اسلامی، در همان زمان که بغداد مرکز فقاهت اسلامی بود، وسیله فقهایی نظیر علی بن بابویه و محمد بن قولویه به صورت یکی از مراکز فقهی درآمد همچنانکه در دوره قاجار وسیله میرزا أبو القاسم قمی صاحب قوانین نیز احیا شد و بار دیگر در سال ۱۳۴۰ هجری قمری یعنی در حدود ۵۶ سال پیش وسیله مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری یزدی احیا شد و اکنون یکی از دو مرکز بزرگ فقهی شیعه است.

علی‌هذا گاهی بغداد، زمانی نجف، دوره‌ای جبل عامل (لبنان)، برهه‌ای حلب (سوریه)، مدتی حلّه (عراق)، عهدی اصفهان و دورانهایی قم مرکز نشاط فقهی و فقهای بزرگ بوده است. در طول تاریخ، مخصوصاً بعد از صفویه در شهرهای دیگر ایران از قبیل مشهد، همدان، شیراز، یزد، کاشان، تبریز، زنجان، قزوین و تون (فردوس فعلی) حوزه‌های علمیه عظیم و معتبری بوده است ولی هیچ یک از شهرهای ایران به استثنای قم و اصفهان، و در مدت کوتاهی کاشان، مرکز فقهای طراز اول نبوده و عالیترین و یا در ردیف عالیترین حوزه‌های فقهی به شمار نمی‌رفته است. بهترین دلیل بر نشاط علمی و فقهی این شهرها وجود مدارس بسیار عالی و تاریخی است که در همه شهرستانهای نامبرده موجود است و یادگار جوش و خروشهای علمی دورانهای گذشته است.

د. فقهای جبل عامل نقش مهمی در خطمشی ایران صفویه داشته‌اند. چنانکه می‌دانیم صفویه درویش بودند. راهی که ابتدا آنها بر اساس سنت خاص درویشی خود طی می‌کردند اگر با روش فقهی عمیق فقهای جبل عامل تعدیل نمی‌شد و اگر وسیله آن فقها حوزه فقهی عمیقی در ایران پایه‌گذاری نمی‌شد، به چیزی منتهی می‌شد نظیر آنچه در علویهای ترکیه و یا شام هست. این جهت تأثیر زیادی داشت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۱

در اینکه اولًا روش عمومی دولت و ملت ایرانی از آن گونه انحرافات مصون بماند و ثانیاً عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتدلتری طی کند. از این رو فقهای جبل عامل از قبیل محقق کَرَکی و شیخ بهائی و دیگران با تأسیس حوزه فقهی اصفهان حق بزرگی به گردن مردم این مرز و بوم دارند.

ه. همان‌طور که شکیب ارسلان گفته است: «تشیع در جبل عامل زماناً مقدم است بر تشیع در ایران.» و این یکی از دلایل قطعی بر رد نظریه کسانی است که تشیع را ساخته ایرانیان می‌دانند. بعضی معتقدند نفوذ تشیع در لبنان وسیله ابو ذر غِفاری صحابی مجاهد بزرگ صورت گرفت «۱». ابو ذر در مدت اقامت در منطقه شام قدیم- که شامل همه یا قسمتی از لبنان فعلی نیز بود-

همدوش مبارزه با ثروت‌اندوزیهای معاویه و سایر امویان مرام پاک تشیع را نیز تبلیغ می‌کرد.

---

(۱) نشریه دانشکده الهیات مشهد، آقای واعظزاده، تحت عنوان «بازدید از چند کشور اسلامی عربی» نقل از کتاب جبل عامل فی التاریخ.

درس ششم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۱): عبادات

اشاره

ما برای اینکه با فقه آشنایی مختصری پیدا کنیم لازم است که با ابواب و رئوس مسائل فقه آشنا شویم. قبلًا گفتیم که دایره فقه بسیار وسیع است، زیرا شامل همه موضوعاتی است که اسلام در آن موارد دستور عملی دارد.

از میان تعلیمات اسلامی تنها معارف اسلامی و دیگر اخلاق و تربیت اسلامی است که از حوزه فقه خارج است. آنچه در دایره فقه مطرح می‌شود، امروز در علوم متعدد و متنوع مطرح است و درباره آنها تحقیق و کاوش می‌شود.

اولین مطلبی که لازم است یادآوری شود این است که آیا این مسائل گسترده فقهی به نحوی دسته‌بندی شده و تقسیمی بر مبنای صحیح روی آنها صورت گرفته است یا خیر؟.

پاسخ این است که متأسفانه خیر. تقسیم و دسته‌بندی معروف همان است که محقق حلّی صاحب شرایع در کتاب شرایع آورده است و شهید اول در کتاب قواعد اندکی درباره آن توضیحاتی داده است. عجیب این است که شارحان زبردست کتاب شرایع از قبیل شهید ثانی در مسالک و سید محمد نوه او در کتاب مدارک و شیخ محمد حسن نجفی در جواهر کوچکترین تفسیر و توضیحی درباره تقسیم محقق نکرده و نداده‌اند! خود شهید اول نیز در کتاب لُمعه از روش محقق پیروی نکرده

است.

به هر حال دسته‌بندی و تقسیم محقق بدین گونه است که ابواب فقه را بر چهار قسم دانسته است: عبادات، عقود، ایقاعات، احکام.

این تقسیم بر این اساس است که کارهایی که انسان باید بر میزان شرعی آنها را انجام دهد یا به نحوی است که قصد تقرب به خداوند در آنها شرط شده است، یعنی صرفاً برای خدا باید انجام شود و اگر قصد و غرضی دیگر در کار باشد تکلیف ساقط نمی‌شود و باید دوباره صورت گیرد، یا چنین نیست.

اگر از نوع اول باشد «عبادت» نامیده می‌شود مانند نماز و روزه و خمس و زکات و حج و غیره. این گونه کارها را در فقه «عبادات» می‌نامند.

اما اگر از نوع دوم باشد، یعنی قصد قربت شرط صحت آن نباشد و فرضاً به قصد و غرضی دیگر نیز صورت گیرد صحیح است، بر دو قسم است: یا این است که وقوع آن موقوف به اجرای صیغه خاص نیست و یا هست.

اگر موقوف به اجرای صیغه خاص نباشد «احکام» نامیده می‌شوند، مانند ارث، حدود، دیات و غیره، و اگر موقوف به اجرای صیغه خاص باشد این نیز به نوبه خود دو نوع است: یا این است که آن صیغه باید وسیله دو طرف خوانده شود، یکی طرف

ایجاب باشد و دیگری طرف قبول، و یا آنکه نیازی به دو طرف ندارد، صیغه‌ای است یکجانبه.
اگر از نوع اول باشد «عقد» نامیده می‌شود، مانند بیع و اجاره و نکاح که یک طرف ایجاب می‌کند و طرف دیگر قبول. و اگر صرفاً یک فرد به تنهایی می‌تواند اجرا کند بدون نیاز به طرف دیگر «ایقاع» نامیده می‌شود. مانند «ابراء» یعنی صرف نظر کردن از طلب خود، یا طلاق و یا عِتق. ما بعداً درباره این تقسیم و سایر تقسیمات بحث خواهیم کرد.
محقق حلّی در این تقسیم‌بندی مجموع ابواب فقه را چهل و هشت باب قرار داده است. ده باب را «عبادات»، پانزده باب را «عقود»، یازده باب را «ایقاعات» و دوازده باب را «احکام» خوانده است. ولی بعداً خواهیم دید که عملًا این شماره‌ها بهم خورده است.
ضمناً این نکته ناگفته نماند که در قرن اول و دوم هجری کتبی که نوشته می‌شد، درباره یک یا چند موضوع فقهی نوشته می‌شد نه درباره همه موضوعات. مثلًا در
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۴
کتب تراجِم می‌خوانیم که فلان شخص کتابی در «صلاة» و فلان شخص دیگر کتابی در «اجاره» و سومی کتابی در «نکاح» نوشته است. از این رو در دوره‌های بعد نیز که جوامع فقهی (یعنی کتب جامع همه دوره فقه) نوشته شد ابواب فقه هرکدام تحت عنوان «کتاب» یاد می‌شود. رسم بر این است که بجای اینکه بنویسند «باب الصلاة» یا «باب الحج» می‌نویسند «کتاب الصلاة» یا «کتاب الحج».
اکنون ما ابواب و رئوس مسائل فقهی را به ترتیب شرایع محقق حلّی و به نقل از آن کتاب ذکر می‌کنیم.

عبادات

محقق ده کتاب عبادات را به این ترتیب ذکر می‌کند:
۱. کتاب الطهارة. طهارت بر دو قسم است: طهارت از خُبث یا آلودگیهای ظاهری و جسمی و عارضی، و طهارت از حَدَث یعنی آلودگی معنوی طبعی. طهارت از خبث عبارت است از تطهیر بدن یا لباس یا چیز دیگر از امور ده‌گانه‌ای که اصطلاحاً «نجاسات» خوانده می‌شوند از قبیل: بول، غایط، خون، منی، میته و غیره؛ و طهارت از حدث عبارت است از وضو و غسل و تیمم که شرط عبادات از قبیل نماز و طواف است و با یک سلسله اعمال طبیعی مانند خواب، ادرار، جنابت و غیره باطل می‌شود و باید تجدید شود.
۲. کتاب الصلاة. در این کتاب درباره نمازهای واجب یعنی نمازهای یومیه، نماز عیدین، نماز میت، نماز آیات، نماز طواف و نمازهای نافله یعنی نمازهای مستحبی از قبیل نوافل یومیه و غیره، و درباره شرایط و ارکان و مقدمات و موانع و قواطع و خلل نماز، و همچنین درباره انواع نماز از قبیل نماز حاضر و نماز مسافر یا نماز فرادی و نماز جماعت و یا نماز اداء و نماز قضاء به تفصیل بحث می‌شود.
۳. کتاب الزکاة. زکات نوعی پرداخت مالی است شبیه به مالیات که به نُه چیز تعلق می‌گیرد: طلا، نقره، گندم، جو، خرما، مویز، گاو، گوسفند، شتر. در فقه درباره شرایط تعلق زکات به این امور نه‌گانه و درباره مقدار زکات و درباره مصرف آن که به چه مصارفی باید برسد بحث می‌شود. در قرآن زکات غالباً همردیف نماز ذکر می‌شود. در قرآن از مسائل زکات فقط مصارف آن توضیح داده شده است آنجا که می‌فرماید:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ «۱».
صدقات برای نیازمندان و تهیدستان و مأموران جمع‌آوری آنها، و مردمی که باید دل آنها به دست آید، و در راه آزادی بردگان، و قرض داران و در راه خیری که به خدا منتهی گردد و مسافران بی‌توشه می‌باشد.
۴. کتاب الخُمس. خمس نیز مانند زکات نوعی پرداخت مالی شبیه مالیات است.
خمس یعنی یک پنجم. از نظر اهل تسنن تنها غنائم جنگی است که یک پنجم آن به عنوان خمس باید به بیت المال منتقل شود و صرف مصالح عموم گردد. ولی از نظر شیعه غنائم جنگی یکی از چیزهایی است که باید خمس آن پرداخت شود؛ علاوه بر آن، معادن، گنجها، مالهای مخلوط به حرام که تشخیص آنها و مالك آنها مقدور نیست، زمینی که کافر ذمّی از مسلمان می‌خرد، آنچه از طریق غوّاصی به دست می‌آید و مازاد عواید سالانه نیز باید تخمیس شوند و خمس آنها داده شود. خمس در مذهب شیعه بودجه هنگفتی است که قسمت مهم بودجه یک کشور را می‌تواند تأمین کند.
۵. کتاب الصّوم. صوم یعنی روزه. چنانکه می‌دانیم در حال روزه از خوردن و آشامیدن، آمیزش جنسی و سر زیر آب فرو کردن و غبار غلیظ به حلق فرو بردن و برخی چیزهای دیگر باید اجتناب کرد. هر سال قمری یک ماه یعنی ماه مبارک رمضان بر هر مکلف بالغی که عذری نداشته باشد واجب است روزه بگیرد. روزه به طور کلی در غیر ماه رمضان مستحب است. دو روز در سال روزه حرام است: عید فطر و عید اضحی. بعضی روزها روزه مکروه است مانند روز عاشورا.
۶. کتاب الاعتکاف. اعتکاف به حسب معنی لغوی یعنی مقیم شدن در یک محل معین. ولی در اصطلاح فقهی عبارت است از نوعی عبادت که انسان سه روز یا بیشتر در مسجد مقیم می‌شود و پا بیرون نمی‌گذارد و هر سه روز روزه می‌گیرد. این کار شرایط و احکامی دارد که در فقه مسطور است. اعتکاف فی حد ذاته مستحب است نه واجب، ولی اگر انسان آن را شروع کرد و دو روز گذشت روز سوم واجب

---

(۱) توبه/ ۶۰

می‌شود. اعتکاف باید در مسجد الحرام یا مسجد النبی یا مسجد کوفه یا مسجد بصره صورت گیرد و حد اقل این است که در یک مسجد جامع یک شهر صورت گیرد.
اعتکاف در مساجد کوچک جایز نیست. پیغمبر اکرم دهه آخر رمضان اعتکاف می‌فرمود.
۷. کتاب الحج. حج همان عمل معروفی است که در مکه و اطراف مکه وسیله حجّاج انجام می‌شود و معمولًا توأم با عمره است. اعمال حج عبارت است از:
احرام در مکه، وقوف در سرزمین عرفات، وقوف شبانه در سرزمین مشعر، رمی جمرهٔ العقبه، قربانی، حلق یا تقصیر، طواف، نماز طواف، سعی بین صفا و مروه، طواف النساء، نماز طواف النساء، رمی جمرات، بیتوته در منی.
۸. کتاب العمرهٔ. عمره نیز نوعی حج کوچک است ولی معمولًا برای حجّاج واجب است که اول عمره را بجا آورند و بعد حج را. اعمال عمره عبارت است از:
احرام در یکی از میقاتها، طواف خانه کعبه، نماز طواف، سعی بین صفا و مروه، تقصیر.
شیخ بهائی برای اینکه اعمال عمره و حج و ترتیب آنها در اذهان طلاب باقی بماند آنها را با رمز حرف اول آنها در یک شعر

جمع کرده است و آن این است:
«اطرّست» للعمرة اجعل نهج «اوو ار نحط رس طرمر» لحج
به این ترتیب:
الف احرام.
ط طواف.
ر رکعتین طواف.
س سعی بین صفا و مروه.
ت تقصیر.
مجموع اینها کلمه «اطرّست» را تشکیل می‌دهد که رمز عمره است. و باز:
الف احرام.
و وقوف در عرفات.
و وقوف در مشعر الحرام.
الف افاضه (یعنی کوچ کردن) از عرفات و مشعر به سرزمین منیٰ.
ر رمی جمرة العقبه
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۷
ن نحر یعنی قربانی.
ح حلق یعنی تراشیدن سر، و برای کسی که حج او حج اول نیست چیدن مقداری مو یا ناخن.
ط طواف حج.
ر رکعتین طواف حج.
س سعی میان صفا و مروه.
ط طواف النساء.
ر رکعتین طواف.
م مبیت (یعنی بیتوته) در منیٰ.
ر رمی جمرات.
بنا بر آنچه ما اعمال حج را شرح دادیم مجموع اعمال سیزده تاست ولی در این شعر چهارده تا آمده است. سرّ این مطلب این است که شیخ بهائی افاضه از عرفات و مشعر- یعنی کوچ کردن از آنجا- به طرف منیٰ را عملی مستقل شمرده است، در صورتی که عمل مستقل نیست.
۹. کتاب الجهاد. در این کتاب مسأله جنگهای اسلامی مطرح است. اسلام دین اجتماعی و مسئولیتهای اجتماعی است. از این رو جهاد در متن دستورات اسلام قرار گرفته است. جهاد بر دو قسم است: ابتدائی و دفاعی. از نظر فقه شیعه جهاد ابتدائی منحصراً زیر نظر پیغمبر اکرم یا امام معصوم می‌تواند صورت گیرد و لاغیر.
اینچنین جهادی تنها بر مردان واجب است ولی جهاد دفاعی در همه زمانها بر همه مردم اعمّ از مرد و زن واجب است.
ایضاً جهاد یا داخلی است یا خارجی. اگر گروهی از مردم بر امام مفترَض الطاعهٔ مسلمین خروج کنند آنچنان که خوارج یا

اصحاب جمل و اصحاب صفّین کردند جهاد با آنها نیز واجب است. در فقه، احکام جهاد و احکام ذمّه یعنی شرایط پذیرفتن غیر مسلمان تحت عنوان تابعیت دولت اسلامی و همچنین درباره صلح میان دولت اسلامی و دولت غیر اسلامی به تفصیل بحث می‌شود.

۱۰. امر به معروف و نهی از منکر. اسلام به حکم اینکه دین اجتماعی و مسئولیتهای اجتماعی است و محیط مناسب را شرط اصلی اجرای برنامه آسمانی و سعادت‌بخش خود می‌داند، یک مسئولیت مشترک برای عموم به وجود آورده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۹۸

است. همه مردم موظفند که پاسدار فضیلتها و نیکیها و نابودکننده بدیها و نادرستیها باشند. پاسداری نیکیها به نام «امر به معروف» و ستیزه‌گری با بدیها «نهی از منکر» نامیده می‌شود. «امر به معروف و نهی از منکر» در فقه اسلامی شرایط و مقررات و نظاماتی دارد که در فقه مسطور است.

تا اینجا ده باب عبادات پایان می‌پذیرد و نوبت عقود می‌رسد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۹۹

درس هفتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۲): عقود

«محقق» می‌گوید: «قسم دوم عقود است و مشتمل بر پانزده کتاب است.».

۱. کتاب التجارة. در این کتاب درباره خریدوفروش، شرایط طرفین معامله (یعنی خریدار و فروشنده) و شرایط عوضین، شرایط عقد یعنی صیغه معامله و همچنین درباره انواع خریدوفروشها: معامله نقد، معامله نسیه که جنس نقد است و پول مدت دارد، معامله سَلَف که عکس آن است یعنی پیش‌فروش است: پول نقد دریافت می‌شود و جنس مدت‌دار است، بحث می‌شود. البته معامله‌ای که هم جنس و هم پول هر دو مدت‌دار باشد باطل است. و همچنین در باب «بیع» درباره مرابحه، مواضعه، تولیه بحث می‌شود. مقصود از مرابحه در اینجا این است که شخصی معامله‌ای می‌کند و بعد با گرفتن یک مقدار سود معامله را به دیگری واگذار می‌کند.

و مواضعه برعکس است، یعنی معامله را با مقداری کسر و تحمل ضرر به دیگری واگذار می‌کند. و تولیه این است که معامله را بدون سود و زیان به دیگری واگذار می‌نماید.

۲. کتاب الرهن. رهن یعنی گرو. احکام گرو گذاشتن و گرو گرفتن در این باب فقهی بیان می‌شود.

۳. کتاب مفلّس. مفلّس یعنی ورشکسته، یعنی کسی که دارائیش وافی به دیونش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۱۰۰

نیست. حاکم شرعی برای رسیدگی به دیون چنین شخصی او را ممنوع التصرف می‌کند تا دقیقاً رسیدگی شود و دیون طلبکاران به قدر امکان پرداخت شود.

۴. کتاب الحِجر. حِجر یعنی منع. مقصود ممنوع التصرف بودن است. در موارد زیادی مالک شرعی در عین مالکیت تامّه ممنوع التصرف است. مفلّس- که قبلًا یاد شد- یکی از این گونه افراد است. همچنین است طفل نابالغ، دیوانه، سفیه، مریض در مرض موت نسبت به وصیت در مازاد از ثلث ثروت خود. و همچنین است- به قولی- مریض در مرض موت نسبت به نقل و انتقالهای مالیش در مازاد از ثلث دارایی خود.

۵. کتاب الضّمان. «ضمان» همان چیزی است که در عرف امروز فارسی زبانان «ضمانت» نامیده می‌شود؛ یعنی کسی در برابر

یک نفر طلبکار یا مدعی طلبکاری عهده‌دار دین [مدیون] می‌شود و از او به اصطلاح ضمانت می‌کند. درباره حقیقت «ضمان» میان فقه شیعه با فقه سنی اختلاف است. از نظر فقه شیعه ضمان «نقل دین از ذمّه مدیون به ذمّه ضامن» است، یعنی پس از ضمان، شخص طلبکار حق مطالبه از مدیون اولی را ندارد، فقط حق دارد از ضامن مطالبه کند. البته ضامن اگر به تقاضای مدیون ضمانت کرده باشد می‌تواند پس از پرداخت به طلبکار از مدیون استیفا کند. ولی از نظر فقه اهل تسنن ضمان «ضمّ عهده‌ای بر عهده دیگر» است؛ یعنی پس از ضمان، طلبکار حق دارد که از مدیون اوّلی مطالبه کند و یا از ضامن.

محقق در ضمن «کتاب ضمان» احکام باب حواله و باب کفاله را هم ذکر کرده است.

۶. کتاب الصلح. در این کتاب احکام مصالحه بیان می‌شود. مقصود از صلح در اینجا غیر از صلحی است که در کتاب جهاد بیان می‌شود. صلح کتاب جهاد درباره قراردادهای سیاسی است و کتاب الصلحی که در باب عقود ذکر می‌شود مربوط به امور مالی و حقوق عرفی است، مثل اینکه دینی که میزانش مجهول است به مبلغ معینی صلح می‌شود. صلح معمولًا در مورد دعاوی و اختلافات واقع می‌شود.

۷. کتاب الشرکه. شرکت یعنی اینکه مالی یا حقی به بیش از یک نفر تعلق داشته باشد. مثل اینکه ثروتی به فرزندان به ارث می‌رسد که مادامی که قسمت نکرده‌اند با یکدیگر شریکند، و مثل اینکه دو نفر مشترکاً اتومبیل یا اسب یا زمینی را می‌خرند و یا احیاناً چند نفر مشترکاً یک مباحی را حیازت می‌کنند مثلًا زمین مواتی را احیا می‌کنند. و گاهی به صورت قهری صورت می‌گیرد، مثل اینکه گندمهای یک نفر با

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۱

گندمهای یک نفر دیگر مخلوط می‌شود که جدا کردن آنها ممکن نیست.

شرکت بر دو قسم است: عقدی و غیر عقدی. آنچه قبلًا گفتیم شرکت غیر عقدی بود. شرکت عقدی این است که دو یا چند نفر با یک قرارداد و یک پیمان و عقد با یکدیگر شرکتی برقرار می‌کنند، مانند شرکتهای تجارتی یا زراعی یا صنعتی. شرکت عقدی احکام زیادی دارد که در فقه مسطور است. در باب شرکت ضمناً احکام قسمت نیز ذکر می‌شود.

۸. کتاب المضاربهٔ. مضاربه نوعی شرکت عقدی است، اما نه شرکت دو یا چند سرمایه بلکه شرکت سرمایه و کار؛ یعنی اینکه یک یا چند نفر سرمایه‌ای برای تجارت می‌گذارند و یک یا چند نفر دیگر به عنوان «عامل» عملیات تجاری را بر عهده می‌گیرند. قبلًا باید از نظر تقسیم سود که به چه نسبت باشد به توافق رسیده باشند و عقد مضاربه یعنی صیغه مضاربه جاری شود و یا لااقل عملًا پیمان منعقد شود.

۹. کتاب المزارعهٔ و المساقات. مزارعه و مساقات دو نوع شرکت است شبیه مضاربه، یعنی هر دو از نوع شرکت کار و سرمایه است، با این تفاوت که مضاربه شرکت کار و سرمایه برای کسب و تجارت است ولی مزارعه شرکت کار و سرمایه برای کشاورزی است، به این معنی که صاحب آب و زمین با فردی دیگر قرارداد کشاورزی منعقد می‌کند و توافق می‌کنند که محصول کشاورزی به نسبت معین میان آنها تقسیم شود؛ و مساقات شرکت کار و سرمایه در امر باغداری است که صاحب درخت میوه با یک کارگر، قراردادی منعقد می‌کند که عهده‌دار عملیات باغبانی از قبیل آب دادن و سایر کارها که در به ثمر رساندن میوه مؤثر است بشود و به نسبت معین که با یکدیگر توافق خواهند کرد، هرکدام از مالک و کارگر سهمی می‌برد.

این نکته لازم است یادآوری شود که در شرکت سرمایه و کار، خواه به صورت مضاربه و خواه به صورت مزارعه یا مساقات، نظر به اینکه سرمایه به مالک تعلق دارد هرگونه خطر و زیانی که متوجه سرمایه شود از مال صاحب سرمایه است؛ و از طرف دیگر سود سرمایه قطعی نیست، یعنی ممکن است سود کمی عاید شود و ممکن است هیچ سودی عاید نشود. صاحب سرمایه

تنها در صورتی که سودی عاید شود، چه کم و چه زیاد، در همان سود سهیم و شریک خواهد شد. این است که سرمایه‌دار نیز مانند عامل ممکن است سودی نبرد و ممکن است احیاناً سرمایه‌اش

تلف شود و از بین برود و به اصطلاح ورشکست شود.

ولی در جهان امروز بانکداران به صورت ربا منظور خود را عملی می‌سازند و در نتیجه سود معین در هر حال می‌برند، خواه عملیات تجاری یا کشاورزی یا صنعتی که با آن سرمایه صورت می‌گیرد سود داشته باشد و خواه نداشته باشد. فرضاً سود نداشته باشد، عامل (مباشر) مجبور است و لو با فروختن خانه خود آن سود را تأمین نماید. و همچنین در این نظام هرگز سرمایه‌دار ورشکست نمی‌شود، زیرا بر اساس نظام ربوی سرمایه‌دار سرمایه خود را در ذمّه عامل و مباشر به صورت قرض قرار داده است و در هر حال دین خود را مطالبه می‌کند هرچند تمام سرمایه از بین رفته باشد.

در اسلام استفاده از سرمایه به صورت ربا یعنی اینکه سرمایه‌دار پول خود را به صورت قرض به عامل و مباشر بدهد و دین خود را به علاوهٔ مقداری سود در هر حال بخواهد اکیداً و شدیداً ممنوع است.

۱۰. کتاب الودیعه. ودیعه یعنی امانت، به عبارت دیگر سپردن مالی نزد یک نفر و نایب گرفتن او از جانب خود برای حفظ و نگهداری. ودیعه به نوبه خود وظایف و تکالیفی برای «ودعیّ» یعنی کسی که امانتدار است ایجاد می‌کند، همچنانکه او را در صورت تلف مال- اگر تقصیری نکرده باشد- معاف می‌دارد.

۱۱. کتاب العاریهٔ. عاریه این است که کسی مال شخصی را می‌گیرد برای اینکه از منافع آن منتفع شود. عاریه و ودیعه هر دو نوعی امانت می‌باشند اما در ودیعه انسان مال خود را به دیگری می‌دهد برای حفظ و نگهداری و طبعاً او بدون اذن مالک حق هیچ گونه استفاده ندارد، ولی عاریه این است که انسان از اول مال خود را به دیگری می‌دهد که از آن بهره ببرد و بعد برگرداند. مثل اینکه کسی لباس خود را یا اتومبیل خود را یا ظروف خود را به دیگری عاریه می‌دهد.

۱۲. کتاب الاجاره. اجاره دو نوع است: یا به این نحو است که انسان منافع مال خود را در مقابل پولی که آن را «مال الاجاره» می‌نامند به دیگری واگذار می‌کند، مثل اینکه انسان طبق معمول خانه یا اتومبیل و یا لباس خود را اجاره می‌دهد؛ و یا به این نحو است که انسان خود اجیر می‌شود یعنی متعهد می‌شود که در مقابل انجام عملی خاص نظیر دوختن لباس، اصلاح سر و صورت، بنّائی و غیره مزدی دریافت نماید. اجاره و بیع از یک جهت شبیه یکدیگرند و آن اینکه در هر دو مورد معاوضه

در کار است، چیزی که هست در بیع معاوضه میان یک عین خارجی و پول است، و در اجاره میان منافع عین و پول است. عوضین را در بیع، «مبیع» و «ثمن» می‌نامند و در اجاره «عین موجره» و «مال الاجاره». اجاره وجه مشترکی با عاریه دارد و آن اینکه مستأجر و مستعیر هر دو از منافع استفاده می‌کنند، اما تفاوتشان در این است که مستأجر به حکم اینکه مال الاجاره می‌پردازد مالک منافع عین است ولی مستعیر مالک منافع نیست فقط حق انتفاع دارد.

۱۳. کتاب الوکالهٔ. یکی از نیازهای بشری نایب گرفتن افراد دیگر است برای کارهایی که او باید به صورت عقد یا ایقاع انجام دهد. مثل اینکه شخصی دیگری را وکیل می‌کند که از طرف او عقد بیع یا اجاره یا عاریه یا ودیعه یا وقف و یا صیغه طلاق را جاری کند. آن که به دیگری از طرف خود اختیار می‌دهد «موکِّل» و آن که از طرف موکِّل به عنوان نایب برگزیده می‌شود «وکیل» و نفس این عمل «توکیل» نامیده می‌شود.

۱۴. کتاب الوقوف و الصدقات. وقف یعنی اینکه [انسان] مال خود را از ملک خود خارج کند و خالص برای یک مصرف قرار

دهـد. در تعریـف وقـف گفته‌انـد: «تحـبیس العین و تسبیـل المنفعهٔ» یعنی نگه داشـتن عین و غیر قابـل انتقـال کردن آن و آزاد ساختن منافعش. در اینکه در وقف قصد قربت شرط هست یا نه، اختلاف است.
علت اینکه «محقق» آن را در باب عقود ذکر کرده نه در باب عبادات این است که قصد قربت را شرط نمی‌داند.
وقف بر دو قسم است: وقف خاص و وقف عام، و هرکدام احکام مفصلی دارد.
۱۵. کتـاب السـکنی و الحبس. سـکنی و حبس شبیه وقفنـد بـا این تفـاوت که در «وقف» عین مال برای همیشه حبس می‌شود و دیگر قابل اینکه مالک شخصـی پیدا کند نیست، ولی «حبس» این است که [شخص] منافع مال خود را تا مدت معین برای یک مصـرف خیریه قرار می‌دهـد و بعـد از انقضای مدت به صورت ملک شخصـی در می‌آید، و اما «سـکنی» عبارت است از اینکه مسـکنی را برای مـدت معین برای اسـتفاده یک مسـتحق قرار می‌دهـد و پس از انقضای مدت مانند سایر اموال شخصـی مالک اوّلی می‌شود.
۱۶. کتـاب الهِبات. هبه یعنی بخشـش. یکی از آثار مالکیت این است که انسان حق دارد مال خود را به دیگری ببخشـد. هبه بر دو قسم است: معوَّضه و غیر معوَّضه.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۴
هبه غیر معوّضه این است که در مقابـل بخشـش خود هیـچ عوضـی نمی‌گیرد. ولی هبه معوّضه این است که پاداشـی در مقـابل دارد. هبه معوّضه غیر قابل برگشت است و اما هبه غیر معوّضه اگر میان خویشاونـدان و ارحام باشـد و یا عین موهوبه تلف شود غیر قابل برگشت است و الّا قابل برگشت است یعنی واهب می‌تواند رجوع کند و عقد هبه را فسخ نماید.
۱۷. کتاب السَّبق و الرِّمایه. سبق و رمایه یعنی نوعی قرارداد و شرطبندی برای مسابقه در اسبدوانی و یا شتردوانی و یا تیراندازی. سبق و رمـایه با اینکه نوعی شـرطبندی است و اسـلام شـرطبندیها را منع کرده است، نظر به اینکه برای تمرین عملیات سـربازی است جایز شمرده شده است. سبق و رمایه از توابع جهاد است.
۱۸. کتاب الوصیّه. مربوط است به سفارشـهایی که انسان در مورد اموالش و یا در مورد فرزنـدان کوچکش که ولیّ آنهاسـت برای بعد از مردن خود می‌نماید. انسان حق دارد که شخصـی را وصیّ خودش قرار دهد که بعد از او عهده‌دار تربیت و حفظ و نگهداری فرزندان صـغیرش بوده باشد، و همچنین حق دارد که تا حدود یک سوم ثروت خود را طبق وصیت به هر مصرفی که خود مایل باشد برساند. فقها می‌گویند:
وصـیت بر سه قسم است: تملیکیه، عهـدیه، فکّیه. وصـیت تملیکیه این است که وصـیت می‌کنـد که فلاـن مبلغ از مالش بعـد از خودش متعلق به فلان شخص معین باشد. وصیت عهدیه این است که وصیت می‌کند بعد از مردنش فلان عمل انجام شود، مثلًا برایش در حـج یـا زیـارت یـا نمـاز و روزه نایب بگیرنـد یا به نوعی دیگر کار خیر انجام دهنـد. وصیت فکّیه این است که مثلًا وصیت می‌کند فلان برده بعد از مردن من آزاد باشد.
۱۹. کتاب النکاح. «نکاح» عبارت است از پیمان ازدواج. فقها در باب نکاح اولًا درباره شـرایط عقد نکاح بحث می‌کنند، و بعد دربـاره محـارم یعنی کسانی که ازدواجشان با یکـدیگر حرام است از قبیل پـدر و دختر یا مادر و پسـر و یا برادر و خواهر و غیر اینهـا به بحث می‌پردازنـد، و دیگر دربـاره دو نوع نکاح: دائم و منقطع، و درباره «نُشوز» یعنی سـرپیچی هر یک از زن و مرد از وظـایف خود نسـبت به حقوق طرف دیگر، و درباره نفقات یعنی لزوم اداره اقتصادی زن و فرزنـد از طرف پـدر خانواده، و در پاره‌ای مسائل دیگر بحث می‌کنند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۵

تا اینجا «عقود» به پایان رسید. چنانکه در ابتدا خواندیم محقق حلّی در اول بخش عقود گفت: «عقود پانزده‌تاست» اما عملًا بیشتر شد. معلوم نیست چرا این‌طور است. شاید اشتباه لفظی بوده است و یا از آن جهت بوده که محقق بعضی ابواب را با بعضی دیگر یکی می‌دانسته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۶

درس هشتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۳): ایقاعات

«محقق» می گوید: «قسمت سوم ایقاعات است و آن یازده تاست.».

«ایقاع» یعنی کاری که نیازمند به اجرای صیغه است ولی نیاز به دو طرف ندارد و یکجانبه قابل انجام است.

۱. کتاب الطلاق. «طلاق» عبارت است از برهم زدن مرد پیمان ازدواج را. طلاق یا بائن است و یا رِجعی. طلاق بائن یعنی طلاق غیر قابل رجوع. طلاق رجعی یعنی طلاق قابل رجوع. مقصود این است که مرد می‌تواند مادامی که عدّه زن منقضی نشده رجوع کند و طلاق را کأن لم یکن نماید. طلاق بائن که غیر قابل رجوع است یا از آن جهت است که عدّه ندارد مانند طلاق زنی که مرد با او نزدیکی نکرده است و طلاق زن یائسه، و یا از آن جهت است که در عین اینکه زن عدّه دارد مرد حق رجوع ندارد، مانند طلاق در نوبت سوم و یا ششم که تا زن با مرد دیگری ازدواج نکند و با او آمیزش ننماید شوهر اول نمی‌تواند با او ازدواج کند، و یا طلاق نوبت نهم که برای همیشه آن زن بر شوهر سابقش حرام می‌شود. در طلاق شرط است که اولًا در حال پاکی زن صورت گیرد، ثانیاً دو نفر شاهد عادل در حین طلاق حضور داشته باشند.

طلاق، مبغوض الهی است. پیغمبر خدا فرمود:

ابْغَضُ الْحَلالِ عِنْدَ اللّهِ الطَّلاقُ

یعنی طلاق در عین اینکه حرام نیست مبغوض و منفور خداوند است؛ و این خود سرّی دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۷

۲. کتاب الخُلع و المبارات. خُلع و مبارات نیز دو نوع طلاق بائن است. «خُلع» طلاقی است که کراهت از طرف زوجه است و زوجه مبلغی به مرد می‌پردازد و یا از همه و یا قسمتی از مهر خود صرف نظر می کند که مرد حاضر به طلاق شود، همین که مرد طلاق داد حق رجوع از او سلب می‌شود مگر اینکه زوجه بخواهد آنچه بذل کرده پس بگیرد، در این صورت زوج نیز حق رجوع دارد.

«مبارات» نیز نوعی طلاق بائن است مانند «خُلع» با این تفاوت که کراهت طرفینی است و در عین حال زوجه مبلغی بذل می کند برای طلاق. تفاوت دیگر این است که مقدار مبذول در «خُلع» حد معین ندارد ولی در «مبارات» مشروط است که بیش از مهر زوجه نباشد.

۳. کتاب الظِّهار. «ظِهار» در جاهلیت نوعی طلاق بوده است به این ترتیب که زوج به زوجه می گفت: «انْتِ عَلَیَّ کَظَهْرِ امّی» یعنی تو نسبت به من مانند پشت مادرم هستی. و همین کافی بود که زوجه مطلقه شناخته شود. اسلام آن را تغییر داد. از نظر اسلام «ظهار» طلاق نیست ولی اگر کسی چنین کاری کند باید کفّاره بدهد و تا کفاره نداده است نزدیکی با آن زن بر او حرام است. کفّاره ظهار آزاد کردن یک بنده است؛ اگر ممکن نشد، دو ماه متوالی روزه گرفتن، و اگر ممکن نشد شصت مسکین اطعام کردن.

۴. کتاب الایلاء. «ایلاء» یعنی سوگند خوردن، ولی در اینجا منظور سوگند خاص است و آن اینکه مردی برای زجر همسرش

سوگنـد یاد کنـد که برای همیشه و یا مـدت معین (بیش از چهار ماه) با او نزدیکی نخواهـد کرد. اگر زن شـکایت کنـد حاکم شرعی او را مجبور می‌کند به یکی از دو کار: نقض سوگند یا طلاق زوجه. اگر مرد سوگند خود را نقض کند البته باید کفّاره سوگند خود را بپردازد. نقض سوگند همه جا حرام است ولی در اینجا واجب است.

۵. کتـاب اللِّعـان. «لِعـان» نیز مربـوط است به روابـط خـانوادگی زن و شوهر. لعـان به اصـطلاح نوعی مبـاهله یعنی نوعی نفرین طرفینی است و این در صورتی است که مردی همسر خود را متهم به فحشاء نماید و یا فرزندی را که آن زن در خانه او آورده از خود نفی کنـد و بگویـد فرزند من نیست. البته نفی ولد مسـتلزم متهم ساختن به عمل فحشاء نیست زیرا ممکن است فرزندی از طریق شبهه- نه زنا- به وجود آمده باشد.

اگر کسی زنی را متهم به فحشاء کند و نتواند چهار شاهد عادل اقامه کند، بر

خود او بایـد حـدّ «قَـذف» یعنی حد متهم ساختن جاری شود. همچنین است اگر مردی همسـر خودش را متهم سازد. چیزی که هست اگر مردی همسـر خـودش را متهم سـازد به فحشـاء یـک راه دیگر وجـود دارد و آن اینکه «لعـان» نمایـد، ولی اگر لعـان محقَّق شـد هر چنـد حـد قـذف از او ساقـط می‌گردد امـا آن زن برای همیشه بر او حرام می‌شود. لعان در حضور حاکم شـرعی صورت می‌گیرد. همـان‌طور که گفتیم لعان نوعی مباهله است یعنی نوعی نفرین طرفینی است. ترتیب کار این است که مرد در حضور حـاکم می‌ایستد و چهـار بـار می‌گویـد: «خـدا را گواه می‌گیرم که در ادعـای خود صادقم.» در نوبت پنجم می‌گویـد: «لعنت خدا بر من اگر در ادعای خود دروغگو باشم.» سپس زن در حضور حاکم می‌ایستد و چهار بار می‌گوید: «خدا را گواه می‌گیرم که او (شوهر) در ادعای خود کاذب است.» در نوبت پنجم می‌گوید:

«خشم خدا بر من اگر او در ادعای خود صادق باشد.».

اگر به این ترتیب «ملاعنه» محقق شد زن و شوهر برای همیشه از یکدیگر منفصل می‌گردند.

۶. کتاب العِتق. «عتق» یعنی آزاد کردن بردگان. در اسـلام یک سلسـله مقررات در مورد بردگان وضع شـده است. اسـلام برده گرفتن را منحصـراً در مورد اسیران جنگی مشروع می‌داند و هدف از برده گرفتن بهره‌کشی از آنها نیست بلکه هدف این است که اجباراً مدتی در خانواده‌های مسـلمان واقعی زندگی کنند و تربیت اسـلامی بیابند و این کار خود به خود به اسـلام و تربیت اسـلامی آنهـا منجر می‌گردد. و در حقیقت دوران بنـدگی دالانـی است که بردگان از آزادی دوره کفر تا آزادی دوره اسـلام طی می‌کنند. پس هدف این نیست که بردگان برده بمانند، هدف این است که کافران تربیت اسـلامی بیابند و در حالی آزادی اجتماعی داشـته باشـند که آزادی معنوی کسب کرده‌اند. از این رو آزادی بعد از بردگی هدف اسـلام است. لهذا اسلام برنامه وسـیعی برای «عتق» یعنی آزادی فراهم کرده است. فقها نیز نظر به اینکه هدف اسـلام «عتق» است نه «رقّ» بابی که باز کرده‌اند تحت عنوان «کتاب العتق» است نه «کتاب الرّقّ».

فقها می‌گویند: موجبات آزادی چند چیز است: آزادی ارادی و بالمباشـره که مالک برای ادای کفاره یا صرفاً برای رضای خدا برده را آزاد می‌کند. دیگر سرایت، یعنی اگر برده‌ای قسمتی از او مثلًا نصف یا ثلث یا ربع یا عشر او به علتی آزاد شد

این آزادی به همه او سـرایت می‌کنـد. سوم مملوک عمودین واقع شـدن. «عمودین» یعنی پـدر و مـادر و پـدران و مـادران آنها هرچه بالا برود و دیگر فرزنـدان و فرزنـدان فرزنـدان هرچه پایین برود. مقصود این است که اگر کسـی مملوک پـدر یا مادر یا جدّ یـا جدّه یا فرزنـد یا نوه خود قرار گیرد خود به خود آزاد می‌شود. چهارم عوارض متفرقه مثل ابتلای به کوری یا جـذام و

غیره که خود به خود موجب آزادی است.
۷. کتاب التدبیر و المکاتبة و الاستیلاد. تدبیر و مکاتبه و استیلاد سه موجب از موجبات آزادی است. «تدبیر» این است که مالک وصیت می‌کند که برده بعد از مردنش آزاد باشد. «مکاتبه» این است که برده با مالک خود قرارداد منعقد می‌کند که با پرداخت وجهی آزاد شود. در قرآن تصریح شده که اگر چنین تقاضایی از طرف برده شد و در آنها خیری تشخیص دادید یعنی ایمانی در آنها تشخیص دادید (یا اگر تشخیص دادید که می‌تواند خود را اداره کند و بیچاره نمی‌شود) تقاضای او را بپذیرید و سرمایه‌ای هم از ثروت خود در اختیار او بگذارید. «استیلاد» این است که کنیزی از مالک خود حامله شود. اینچنین زن بعد از فوت مالک قهراً در سهم فرزند خود قرار می‌گیرد و چون هیچ کس مالک عمودین خود نمی‌شود خود به خود آزاد می‌گردد.
۸. کتاب الاقرار. اقرار به حقوق قضایی مربوط است. یکی از موجباتی که حقی را بر انسان ثابت می‌کند اقرار خود او است. اگر کسی بر دیگری ادعا کند که فلان مبلغ از او طلبکار است باید دلیل و شاهد اقامه کند، اگر شاهد و دلیلی نداشته باشد ادعایش مردود است. اما اگر خود آن دیگری یک نوبت اقرار کند به اینکه مدیون است، این اقرار جای هر شاهد و دلیلی را پر می‌کند. اقرار العقلاء علی انفسهم جائز.
۹. کتاب الجُعالة. «جعاله» از نظر ماهیت شبیه اجاره انسانهاست. اجیر گرفتن انسانها به این نحو است که انسان کارگر یا صنعتگر مشخصی را اجیر می‌کند که در مقابل فلان مبلغ مزدی که می‌گیرد فلان عمل معین را انجام دهد. ولی در «جعاله» شخص معینی اجیر نمی‌شود بلکه صاحب کار اعلان عمومی می‌کند که هرکس فلان کار را برای من انجام دهد فلان مبلغ به او می‌پردازم.
۱۰. کتاب الایمان. ایمان (به فتح الف) جمع یمین است که به معنی سوگند است.
اگر انسان سوگند بخورد که فلان کار را خواهم کرد، آن کار بر او واجب می‌گردد، یعنی سوگند تعهدآور است، اما به شرط اینکه سوگند به نام خدا باشد (علی‌هذا سوگند
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۰
به نام پیغمبر یا امام یا قرآن شرعاً تعهدآور نیست)، دیگر اینکه آن کار جایز باشد، پس سوگند برای انجام کاری که حرام یا مکروه است بلااثر است و تعهدآور نیست.
سوگند مشروع مثل اینکه سوگند یاد کند که فلان کتاب مفید را از اول تا آخر مطالعه کند و یا سوگند یاد می‌کند که روزی یک مرتبه دندان خود را مسواک کند. حِنْث یعنی تخلف سوگند مستلزم کفاره است.
۱۱. کتاب النذر. نذر نوعی تعهد شرعی است- بدون سوگند- برای انجام کاری.
صیغه مخصوص دارد. مثلًا انسان نذر می‌کند که نافله‌های یومیه را بخواند و می‌گوید: للّٰه علیّ ان اصلّی النوافل کل یوم. در سوگند شرط بود که مورد سوگند مرجوح نباشد یعنی حرام یا مکروه نباشد. علی‌هذا سوگند بر امر مباح مانعی ندارد.
ولی در نذر شرط است که متعلَّق نذر راجح باشد یعنی کاری باشد که برای دین یا دنیا مفید باشد. پس نذر برای امری که رجحانی ندارد و فعل و ترکش علی السّویّه است باطل است.
فلسفه لزوم عمل به سوگند و وفای به نذر این است که این هر دو نوعی پیمان با خداست. همان‌طور که پیمان با بندگان خدا باید محترم شمرده شود (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «۱» پیمان با خدا نیز باید محترم شمرده شود.
معمولًا افرادی سوگند می‌خورند و یا نذر می‌کنند که به اراده خود اعتماد ندارند، از راه سوگند یا نذر برای خود اجبار به

وجود می‌آورند تا تدریجاً عادت کنند و تنبلی از آنها دور شود. اما افراد قویّ الاراده هرگز از این طرق برای خود اجبار به وجود نمی‌آورند. برای آنها تصمیمشان فوق العاده محترم است. همین‌که اراده کردند و تصمیم گرفتند، بدون هیچ اجبار خارجی به مرحله اجرا درمی‌آورند.

---

(۱) مائده/ ۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۱

درس نهم و دهم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۴): احکام

قسم چهارم از چهار قسم ابواب فقهی چیزهایی است که محقق حلّی آنها را «احکام» اصطلاح کرده است. احکام در اینجا تعریف خاص ندارد؛ آنچه که نه عبادت است و نه عقد و نه ایقاع، محقق آن را «حکم» اصطلاح کرده است. محقق می‌گوید: احکام دوازده کتاب است:

۱. کتاب الصید و الذّباحة. صید یعنی شکار حیوان، ذبح یعنی سر بریدن حیوان.

مقدمتاً باید بگوییم که هر حیوانی که حلال گوشت است خوردن گوشتش آنگاه حلال است که به ترتیب خاصی «ذبح» یا «نحر» شده باشد و یا (در بعضی حیوانات) به وسیله سگ شکاریِ تعلیم یافته و یا وسیله آلات فلزی شکار شده باشد.

اگر حیوان ذبح شرعی شده باشد و یا مطابق موازین شرعی شکار شده باشد اصطلاحاً می‌گویند آن حیوان «تذکیه» شده است و آن را «مذکّی» می‌نامند، و اگر تذکیه شرعی نشده باشد می‌گویند «میته» است. میته- چنانکه می‌دانیم- نجس است و استفاده از آن حرام است. ذبح شتر شکل خاص دارد و «نحر» نامیده می‌شود.

شکار مربوط است به حیوان حلال گوشت وحشی مانند آهو، بز کوهی، گاو کوهی و امثال اینها. علی‌هذا حیوان اهلی مانند گوسفند و گاو اهلی با شکار حلال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۲

نمی‌شود. سگی که وسیله آن سگ شکار می‌شود باید «معلَّم» (به فتح لام) یعنی تعلیم یافته باشد. شکار با سگ تعلیم نیافته حلال نیست، همچنانکه شکار با حیوانات دیگر غیر سگ نیز حلال نیست. در شکار با ابزار غیر حیوانی شرط است که آهن باشد و لااقل فلزی باشد و باید تیز باشد که با تیزی خود حیوان را از پا درآورد. پس شکار با سنگ یا عمود آهنی حلال نیست. در شکار و ذبح هر دو شرط است که متصدی عمل مسلمان باشد و با نام خدا آغاز کند. شرایط دیگر نیز هست که مجال ذکر آنها نیست.

۲. کتاب الاطعمة و الاشربة. «اطعمه» یعنی خوردنیها و «اشربه» یعنی آشامیدنیها.

اسلام یک سلسله دستورات دارد در مورد استفاده از مواهب طبیعی از نظر خوردن و آشامیدن که باید آنها را آداب- ولی آداب لازم الاجراء- نامید. صید و ذباحه از این قبیل بود و اطعمه و اشربه نیز از این قبیل است. از نظر اسلام به طور کلی «طیّبات» یعنی امور مفید و متناسب، حلال و «خبائث» یعنی امور نامتناسب و پلید برای انسان حرام است. اسلام به بیان این کلی قناعت نکرده است، درباره یک سلسله امور تصریح کرده است که از خبائث است و باید اجتناب شود، و یا از طیبات است و استفاده از آنها بلامانع است.

اطعمه (خوردنیها) یا حیوانی است و یا غیر حیوانی. حیوانی یا دریایی است و یا صحرایی و یا هوایی. از حیوان دریایی فقط

ماهی حلال است آن هم ماهی فلس‌دار، و حیوان صحرایی بر دو قسم است: اهلی و وحشی. از میان حیوانات اهلی گاو، گوسفند و شتر حلال گوشت است بدون کراهت، و اسب و قاطر و الاغ حلال گوشت است ولی مکروه است. گوشت سگ و گربه حرام است. از حیوانات وحشی گوشت درندگان و همچنین گوشت حشرات حرام است ولی گوشت آهو، گاو وحشی، قوچ وحشی، الاغ وحشی حلال است. گوشت خرگوش با اینکه درنده نیست طبق فتوای مشهور علما حرام است.

پرندگان: گوشت انواع کبوترها (کبک، مرغابی، مرغ خانگی و غیره) حلال است.

گوشت پرندگان شکاری حرام است. در مواردی که شرعاً تصریح نشده به حلّیت یا حرمت پرنده‌ای، دو چیز علامت حرمت قرار داده شده است: یکی اینکه در حین پرواز بیشتر بالهای خود را صاف نگه دارد. دیگر اینکه چینه‌دان یا سنگدان یا در پشت پا علامت برآمدگی خاص نداشته باشد.

اما غیر حیوان: هر نجس العین خوردن و آشامیدن آن حرام است. همچنین است متنجّس یعنی طاهر العینی که وسیله یک نجس تنجیس شده باشد. همچنین هر چیزی که مضر به بدن باشد و ضرر آن «معتدٌّ به» باشد یعنی از نظر عقلا با اهمیت شمرده شود حرام است. لهذا سموحات حرام است. اگر طب تشخیص دهد که فلان چیز- مثلًا سیگار- ضرر قطعی دارد به بدن، مثلًا قلب یا اعصاب را خراب می‌کند و موجب کوتاهی عمر می‌شود و یا تولید سرطان می‌کند، استعمال آن حرام است. اما اگر ضرر «غیر معتدٌّ به» باشد- مانند تنفس در هوای تهران- حرام نیست.

خوردن زن حامله چیزی را که منجر به سقط جنین شود و یا خوردن کسی چیزی را که منجر به اختلال حواس شود و یا قوه‌ای از قوا را از کار بیندازد- مثلًا خوردن مرد چیزی را که منجر به قطع نسل او شود و یا خوردن زن چیزی را که منجر به نازایی دائمی شود- حرام است. خوردن گِل مطلقاً حرام است، خواه مضر باشد یا نباشد. نوشیدن مسکرات مطلقاً حرام است؛ همچنانکه خوردن مال غیر بدون رضای مالک حرام است، ولی این حرمت، حرمت عارضی است نه ذاتی.

بعضی از اجزای حلال گوشت حرام است از قبیل سپرز، بیضه، آلت تناسلی؛ و همچنین بول حیوان حرام گوشت و شیر حیوان حرام گوشت حرام است.

۳. کتاب الغصب. غصب یعنی استیلای جابرانه بر مال غیر. غصب اولًا حرام است، ثانیاً موجب ضمان است، یعنی اگر در حالی که مال در دست غاصب است تلف شود، هرچند تقصیری در حفظ مال نکرده باشد، غاصب ضامن است. انسان هر تصرفی در مال غصبی بکند حرام است. وضوی با آب غصبی و نماز با لباس غصبی و در مکان غصبی باطل است.

ضمناً باید دانسته شود همان‌طور که غصب یعنی استیلای عدوانی موجب ضمان است اتلاف نیز موجب ضمان است. مثلًا اگر کسی با سنگ شیشه کسی را بشکند ضامن است هر چند آن شیشه تحت تسلط عدوانی او نیامده است. تسبیب نیز موجب ضمان است؛ یعنی اگر کسی مباشرتاً مال کسی را تلف نکند ولی موجباتی فراهم کند که منجر به خسارتی بشود ضامن است. مثلًا اگر کسی در معبر عمومی شیء لغزنده‌ای (مثلًا پوست خربزه) بیندازد و عابری در اثر آن بلغزد و خسارتی مالی بر او وارد شود ضامن است.

۴. کتاب الشُّفعهٔ. «شُفعه» عبارت است از حق اولویّت یک شریک برای خرید

سهم شریک دیگر. اگر دو نفر به طور مُشاع در مالی شریک باشند و یکی از آنها بخواهد سهم خود را بفروشد، اگر شریک او به همان میزان که دیگران واقعاً خریدارند خریدار باشد، حق اولویّت دارد.

۵. کتاب احیاء الموات. موات یعنی زمین مرده (زمین بایر) یعنی زمینی که وسیله ساختمان یا وسیله کشاورزی و امثال اینها زنده نشده است. زمین احیا شده را در فقه «عامر» می‌نامند. پیغمبر فرمود:.

مَنْ احْیا ارْضاً مَواتاً فَهِیَ لَه

. هر کس زمین مرده‌ای را زنده کند آن زمین از خود او است.

احیاء موات مسائل زیادی دارد که در فقه مسطور است.

۶. کتاب اللُّقَطَة. «لُقَطَه» یعنی پیدا شده. در اینجا احکام اشیائی که پیدا می‌شوند و صاحب آنها معلوم نیست ذکر می‌شود. لقطه یا حیوانی است یا غیر حیوانی. اگر حیوانی باشد و به نحوی باشد که خطری متوجه حیوان نیست حق ندارد او را در اختیار بگیرد، و اگر خطر متوجه آن است، مثل گوسفند در صحرا، می‌تواند آن را در اختیار بگیرد ولی باید صاحب آن را جستجو کند، اگر صاحبش پیدا شد باید به او تحویل داده شود، و اگر صاحبش پیدا نشد مجهول المالک است باید با اجازه حاکم شرعی به مصرف فقرا برسد. لقطهٔ غیر حیوان اگر اندک باشد، یعنی کمتر از حدود نیم مثقال نقرهٔ مسکوک باشد، یابنده می‌تواند به نفع خود تصرف کند و اگر بیشتر باشد باید تا یک سال در جستجوی مالک اصلی باشد (مگر اینکه شیء پیدا شده قابل بقا نباشد مانند میوه‌ها) اگر مالک اصلی پیدا نشد در اینجا فرق است میان لقطهٔ حرم یعنی لقطه‌ای که در حرم مکه پیدا شده باشد و غیر آن. اگر در حرم مکه پیدا شده باشد باید یکی از دو کار را بکند: یا صدقه بدهد به قصد اینکه اگر صاحبش پیدا شد عوضش را به او بپردازد و یا نگه دارد به نیت اینکه صاحبش پیدا شود. و اگر لقطهٔ غیر حرم باشد میان یکی از سه کار مخیّر است: یا برای خود بردارد به قصد اینکه اگر صاحبش پیدا شد عین یا عوض آن مال را به او بدهد، و یا صدقه بدهد با همین قصد، و یا نگهداری کند به امید اینکه صاحبش پیدا شود.

اگر شیء پیدا شده بی‌علامت باشد جستجوی صاحب اصلی ضرورت ندارد و

از همان ابتدا مخیّر است میان سه امر بالا.

۷. کتاب الفرائض. مقصود کتاب الارث است. می‌دانیم که در اسلام قانون ارث هست. قانون ارث در اسلام اختیاری نیست، یعنی مورّث حق ندارد که از پیش خود برای ورثه سهم معین کند و یا همه ثروت خود را به یک نفر اختصاص دهد. مال مورّث میان ورثه شکسته و تقسیم می‌شود.

ورّاث از نظر اسلام طبقات مختلفی را تشکیل می‌دهند، با وجود طبقه قبلی نوبت به طبقه بعدی نمی‌رسد.

طبقه اول والدین و فرزندان و نوه‌ها (در صورت نبودن فرزندان) می‌باشند.

طبقه دوم اجداد و جدّات و برادران و خواهران (و اولاد برادران و خواهران در صورت فقدان خود آنها) هستند.

طبقه سوم عموها و عمه‌ها و داییها و خاله‌ها و اولاد آنها می‌باشند.

البته آنچه گفته شد مربوط به ورّاث نَسَبی بود، وارث غیر نسبی هم داریم. زوج و زوجه وارث غیر نسبی می‌باشند و با همه طبقات ارث می‌برند. اما اینکه هر یک از طبقات نسبی و یا زوج و زوجه چقدر ارث می‌برند مسائل زیادی دارد که مستقلًا در فقه باید بخوانید.

۸. کتاب القضاء. «قضاء» یعنی داوری. در عرف امروز فارسی کلمه «قضاوت» به کار برده می‌شود. مسائل قضاء آن قدر زیاد است که نمی‌توان وارد شد. اجمالًا همین قدر می‌گوییم که نظام قضائی اسلام نظام خاصی است. عدالت قضائی در اسلام فوق العاده مورد توجه است. در اسلام همان اندازه که درباره شخصیت علمی قاضی دقت زیاد شده که باید در حقوق اسلامی

صاحب‌نظر و مجتهد مسلّم باشد، درباره صلاحیت اخلاقی او نیز نهایت اهتمام به عمل آمده است. قاضی باید مبرّا از هرگونه گناه باشد و لو گناهی که مستقیماً با مسائل قضائی سرو کار ندارد. قاضی به هیچ وجه حق ندارد از متخاصمین اجرت بگیرد. بودجه قاضی باید به طور وافر از بیت المال مسلمین تأدیه شود. مسند قضا آن قدر محترم است که طرفین دعوا- هرکه باشد و لو خلیفه وقت باشد آنچنان که تاریخ در سیره علی علیه السلام نشان می‌دهد- باید با کمال احترام بدون هیچ گونه تبعیضی در پیشگاه مسند قضاء حاضر شوند. اقرار و شهادت و در برخی موارد «سوگند» نقش مؤثری در اثبات یا نفی دعاوی در نظام قضائی اسلام دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۶

۹. کتاب الشهادات. کتاب شهادات از توابع کتاب قضاء است، همچنانکه اقرار نیز چنین است. اگر کسی بر کسی ادعایی مالی کند، یا طرف اقرار می‌کند و یا انکار. اگر اقرار کند کافی است برای اثبات مدعای مدعی و حکم قاضی، و اگر منکر شود بر عهده مدعی است که بیّنه یعنی شاهد اقامه کند. اگر شاهد جامع الشرائط داشته باشد مدعا ثابت می‌شود. بر منکر نیست که شاهد اقامه کند.

منکر در موارد خاصی مکلف به قسم می‌شود و اگر قسم بخورد قرار منع تعقیب او صادر می‌شود. این قاعده در فقه مسلّم است که: «البینهٔ علی المدعی و الیمین علی من انکر» یعنی بر مدعی است که شاهد اقامه کند و بر منکر سوگند است. مسائل قضاء آن قدر زیاد است که برخی کتب مستقل که در این باب نوشته شده است برابر همه کتاب شرایع محقق حلّی است.

۱۰. کتاب الحدود و التعزیرات. کتاب الحدود و التعزیرات مربوط است به مقررات جزائی اسلام، آنچنان که کتاب القضاء و کتاب الشهادات مربوط بود به مقررات قضائی اسلام. در اسلام درباره بعضی تخلفات مجازات معین و مشخصی مقرر شده که در همه شرایط و امکنه و ازمنه به گونه‌ای یکسان اجرا می‌شود.

این گونه مقررات را «حدود» می‌نامند. ولی پاره‌ای مجازاتهاست که از نظر شارع بستگی دارد به نظر حاکم که با در نظر گرفتن علل و شرایط و موجبات مخفِّفه یا مشدّده اجرا می‌کند. اینها را «تعزیرات» می‌نامند. اکنون به ذکر بعضی از «حدود» می‌پردازیم. ذکر تفصیلی همه حدود وقت بیشتری می‌خواهد.

الف. حد زنای محصن و محصنه- یعنی مرد زن‌داری که همسر در اختیار او است و یا زن شوهرداری که شوهر در اختیار او است- رجم یعنی سنگسار است و حد زنای غیر محصن و غیر محصنه صد تازیانه است مگر در زنای با محارم که حدش قتل است.

ب. حد لواط کشتن با شمشیر یا از کوه انداختن یا سوختن است و به قولی یا دیوار بر روی او خراب کردن است.

ج. حد قذف، یعنی متهم ساختن مرد یا زنی به زنا بدون شاهد معتبر، هشتاد تازیانه است.

د. حد شرب خمر یا هر مسکر مایع هشتاد تازیانه است.

ه. حد دزدی بریدن انگشتان دست راست است به شرط آنکه مال دزدی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۷

حد اقل معادل یک چهارم مثقال هجده نخودی طلای مسکوک باشد.

و. حد محارب- یعنی هر کسی که به قصد ارعاب و سلب امنیت از مردم، مسلّح شود و در میان مردم ظاهر شود- یکی از سه امر است و اختیار آن با حاکم است که متناسب با شرایط یکی را انتخاب نماید: کشتن (با شمشیر) یا به دار زدن و یا بریدن یک دست از یک طرف بدن و یک پا از طرف دیگر، یعنی دست راست و پای چپ و یا دست چپ و پای راست.

همچنانکه گفتیم در مواردی که برای مجازات خاصی «حد» معینی برقرار نشده است حکومت اسلامی می‌تواند هرطور که مصلحت بداند مجازات نماید. اینچنین مجازاتهایی را «تعزیر» می‌نامند.

۱۱. کتاب القصاص. قصاص نیز نوعی مجازات است ولی در مورد جنایتها یعنی در مورد وارد کردن کسی زیانی جانی بر کس دیگر. قصاص در حقیقت حقی است که برای «مُجنیّ علیه» یعنی کسی که جنایت بر او وارد شده است یا ورثه او (در صورتی که منجر به قتل او شده باشد) مقررات اسلامی قائل شده است. جنایتی که حاصل شده است یا قتل است و یا نقص عضوی و هر یک از این دو یا عمد است یا شبه عمد و یا خطای محض.

جنایت عمدی این است که آن جنایت از روی قصد صورت گرفته باشد مثل اینکه کسی کس دیگر را به قصد کشتن می‌زند و او می‌میرد، اعم از آنکه با آلت قتّاله مثلًا با شمشیر یا تفنگ بزند یا آلت غیر قتّاله مثلًا سنگ. همین که قصد جدی او کشتن طرف بوده است کافی است که عمد شمرده شود.

شبه عمد این است که در فعل خود قاصد هست ولی آنچه واقع شده منظور نبوده است. مثلًا شخصی به قصد مجروح کردن کسی او را چاقو می‌زند و منجر به قتل او می‌گردد، یا مثلًا طفلی را به قصد تأدیب می‌زند و او می‌میرد، و از آن جمله است کار پزشک که به قصد معالجه دوا می‌دهد ولی دوایش مضر واقع می‌شود و سبب قتل مریض می‌گردد.

اما خطای محض این است که اصلًا قصدی نداشته است، مثل اینکه کسی تفنگ خود را اصلاح می‌کند و تیر خالی می‌شود و منجر به قتل می‌گردد، و یا اینکه راننده‌ای به طور عادی در جاده حرکت می‌کند و منجر به کشتن فردی می‌گردد.

در مورد قتل عمد و شبه عمد، ورّاث میّت حق قصاص دارند، یعنی تحت نظر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۸

حکومت اسلامی، قاتل وسیله اولیاء میت اعدام می‌شود. ولی در خطای محض قاتل اعدام نمی‌شود بلکه باید به اولیاء مقتول دیه بپردازد.

۱۲. کتاب الدیات. دیه نیز مانند قصاص در مورد جنایات است و مانند قصاص حقی است برای مُجنیّ علیه (و یا ورثه او) بر جانی، با این تفاوت که قصاص نوعی معامله به مثل است ولی دیه جریمه مالی است. احکام دیات نیز مانند احکام قصاص مفصل است.

فقها در ذیل کتاب القصاص و کتاب الدّیات به مناسبت، مسأله ضمانت طبیب و ضمانت مربّی (مؤدِّب) را طرح می‌کنند.

در مورد طبیب می‌گویند: اگر طبیب حاذق نباشد و در معالجه‌اش اشتباه کند و منجر به قتل مریض شود ضامن است، و اگر حاذق باشد و بدون اجازه مریض یا اولیاء مریض معالجه کند و سبب مرگ مریض گردد بازهم ضامن است، اما اگر حاذق باشد و با اجازه مریض یا ولیّ مریض دست به کار شود باید قبلًا ذمّه خود را بری نماید، یعنی با مریض یا اولیاء مریض شرط کند که من حد اکثر کوشش خود را خواهم کرد اما اگر احیاناً منجر به مرگ مریض شد من متعهد نیستم. در این صورت فرضاً منجر به مرگ مریض و یا نقص عضوی شود ضامن نیست. اما اگر شرط نکرده و دست به کار شود، بعضی از فقها می‌گویند ضامن است.

مربّی و مؤدّب نیز اگر بدون هیچ ضرورتی کودک را بزند و منجر به قتل یا نقص عضو او بشود ضامن است. اگر واقعاً در شرایطی است که ضرورت ایجاب می‌کند که کودک را تنبیه کند و اتفاقاً منجر به مرگ یا نقص عضوی او می‌شود، باید قبلًا از اولیاء کودک اجازه بگیرد و الّا ضامن است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۹

درس یازدهم: تنوع مسائل فقه

اشاره

از آنچه به طور اجمال در این چند درس بحث کردیم معلوم شد که در فقه مسائل بسیار متنوعی مطرح می‌شود به طوری که اگر خود آن مسائل را فی حد ذاتها بخواهیم مطالعه کنیم گاهی میان آنها کمتر شباهتی نمی‌بینیم. هیچ علمی مانند فقه مسائل مختلف الماهیه‌ای را در بر نگرفته است. مثلًا اگر عمل نماز یا روزه یا اعتکاف را با بیع و اجاره یا اطعمه و اشربه و یا قصاص و دیه مقایسه کنیم کمترین شباهتی میان آنها نمی‌یابیم، هر یک از آنها یک مقوله کار از مقولات مختلف کارهای آدمی است. اگر بخواهیم مجموع آنچه در ابواب مختلفه فقهی مطرح است مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید که چگونه هر قسمتی به جنبه‌ای از جنبه‌های حیات بشری تعلق دارد.

برخی موضوعات فقهی صرفاً در زمینه انجام بعضی وظایف فطری مربوط به پرستش است که یک تجلی از تجلیات فطری روان آدمی است، یعنی یک سلسله آداب و مقررات است در زمینه این تمایل فطری، و در حقیقت مربوط است به تنظیم علاقه پرستش میان مخلوق و خالق خودش. نماز، روزه، اعتکاف از این قبیل است.

برخی مربوط است به خدمات و تعاونها، و اسلام عنایت خاص دارد که این گونه کارها که یک سلسله کارهای اجتماعی است توأم با روح پرستش باشد مانند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۰

زکات، خمس. و از این قبیل است مسئولیتهای اجتماعی و سیاسی از قبیل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، سَبق و رِمایه. بعضی مربوط است به رابطه انسان با نفس خودش از قبیل وجوب حفظ نفس، حرمت اضرار به نفس، حرمت خودکشی، حرمت عزوبت (در بعضی موارد). بعضی مربوط است به شرایط بهره‌مندی انسان از مواهب طبیعی و حدود آن که صرفاً در روابط انسان با طبیعت خلاصه می‌شود.

اطعمه و اشربه، صید و ذباحه و حتی احکام البسه و امکنه و احکام ظروف و اوانی از این نوع است.

بعضی دیگر مربوط است به روابط انسان با طبیعت و مواهب طبیعی از یک طرف و انسانهای دیگر ذی استحقاق مانند او از طرف دیگر، و در حقیقت مربوط است به اولویتهای افراد نسبت به افراد دیگر در بهره‌مندی از مواهب طبیعی، یعنی مربوط است به مالکیتهای ابتدائی و بلاعوض از قبیل احیاء موات، زراعت، ارث، تملک محصول کار خود و امثال اینها. و بعضی مربوط است به نقل و انتقالهای اقتصادی مانند بیع، اجاره، جُعاله، هبه و صلح و غیره. و بعضی به حقوق خانوادگی مانند نکاح، طلاق، ظِهار، ایلاء، لِعان. برخی به حقوق قضائی مانند قضاء، شهادات، اقرار.

برخی مربوط است به حقوق جزائی و جنائی مانند حدود، تعزیرات، قصاص و دیات. برخی مربوط است به ضمانات مانند غصب، حواله و غیره. و برخی مربوط است به شرکتهای میان سرمایه و سرمایه یا میان سرمایه و کار مانند شرکت مضاربه، مزارعه، مساقات. برخی دارای چند جنبه است مانند حج که هم عبادت است و هم تعاون است و هم کنگره اجتماعی. یا سبق و رمایه که از نظر شرطبندی، مالی است و به امور مالی و روابط اقتصادی مربوط است و از نظر اینکه هدف تمرین عملیات سربازی است به مسئولیتهای اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شود.

البته واضح است که همه این کارهای متنوع جزء یک دستگاه و یک منظومه است و در یک هدف نهایی که سعادت آدمی

است اشتراک دارنـد. امـا می‌دانیم که این انـدازه وجه اشتراک در میـان مسائـل علوم مختلف هم هست. مسائـل علوم قضائی و سیاسـی و علـوم اقتصـادی و علـوم روانی و اجتمـاعی همه در این کلی شـرکت دارنـد و همه علوم مختلف و متنوع بشـر از نظر تأثیرشان در سعادت بشر منظومه واحدی را تشکیل می‌دهند.

اینجا قهراً این پرسش پیش می‌آید که آیا فقه واقعاً یک علم نیست بلکه

چنـدین علم است؟ خصوصاً با توجه به اینکه مسائلی که فقه در حوزه خود طرح کرده و در زیر یک چتر قرار داده است امروز علوم مختلف خوانده می‌شوند و احیاناً مبادی تحقیق و متد تحقیق در آنها نیز با یکدیگر مختلف و متفاوت است.

پاسـخ این است که فقه یک علم است نه چنـدین علم. با اینکه اگر مسائلی که فقه در زیر چتر خود قرار داده است اگر بنا شود با مبـدأ استـدلالی و تجربی مورد تحقیق قرار گیرد علوم مختلفی را تشـکیل می‌دهد ولی نظر به اینکه فقه از زاویه خاص به این مسائل می‌نگرد همه در حوزه علم واحد قرار می گیرند.

توضـیح اینکه فقه به این مسائـل تنها از این زاویه می‌نگرد که برای افراد بشـر در شـریعت اسـلامی درباره همه اینها مقرراتی از نظر روایی و نـاروایی و از نظر درستی و نـادرستی و امثـال اینهـا وضع شـده است و این مقررات را وسـیله کتاب و یا سـنت و یا اجمـاع و یـا عقـل می‌توان به دست آورد. از نظر فقیه، اختلافـات مـاهوی آن موضوعـات که برخی طبیعت روانی فردی دارد و برخی طـبیعت اجتمـاعی، برخی طـبیعت قضـائی دارد و برخی طبیعت اقتصـادی و غیره، مطرح نیست و تـأثیری نـدارد و موجب دوگـانگی نمی‌شود. فقیه همه آنهـا را با یک رنگ خاص می‌بینـد و آن رنگ «فعل مکلف» است و احکام همه را از یک نوع مبادی اسـتنباط می کند و با یک متد همه را مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌دهد. این است که فی المثل اعتکاف و بیع و نکاح و حدود در یک ردیف قرار می گیرد.

ولی اگر بنا باشد نه از زاویه مقررات موضوعه اسلامی که باید از ادلّه اربعه آنها را استکشاف کنیم در آن مسائل مطالعه کنیم، یعنی اگر بخواهیم بـا مبـادی به اصـطلاح اسـتدلالی و تجربی و عقلی خـالص در موضوعـات نـامبرده مطالعه کنیم، ناچاریم که اختلافـات مـاهوی و طبـایع گونـاگون آن موضوعـات را مـدّ نظر قرار دهیم. آن وقت است که ناچـاریم بـا مبـادی مختلف و با متدهای مختلف و در حوزه‌های مختلف آنها را مطالعه کنیم و از این نظر مسائل نامبرده علوم مختلفی را تشکیل خواهند داد.

تقسیمات

همه اربـاب علوم مسائـل علوم خود را به نحوی تقسـیم‌بنـدی می کننـد. مثلًا منطقیین مسائل منطق را به بخش تصورات و بخش تصدیقات، و یا حکمای الهی حکمت الهی را به امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص، و یا اصولیون علم اصول را به

اصول لفظیه و اصول عقلیه تقسیم کرده‌اند؛ فقها چطور؟.

تنهـا تقسـیمی که تـاکنون برخورده‌ایم که مسائـل فقهی به بخشـهای متعـدد تقسـیم شـده و هر بابی از ابواب فقه در یک بخش جداگانه قرار گرفته است همین تقسـیم محقق حلی در کتاب شـرایع است که ابواب فقه را به عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسـیم کرده است؛ و بعـد از محقق حلّی علامـه حلّی در کتاب تـذکرة الفقهاء به نوعی خاص ابواب فقهی را گروه‌بنـدی کرده است و شایـد فرصتی بیـابیم و توضـیحاتی در اطراف بیـان علامـه حلّی بـدهیم. شـهید اول در کتـاب نفیس قواعـد خود انـدک

توضیحی درباره تقسیم محقق حلّی داده است ولی سایر فقها نه به تقسیم معروف محقق توجه کرده‌اند و نه خود به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند. عجیب این است که حتی شارحان کتاب شرایع نظیر شهید ثانی در مسالك و سید محمد نوه او در مدارك و شیخ محمد حسن نجفی در جواهر کوچکترین توضیحی درباره تقسیم محقق نداده و از آن گذشته‌اند، چرا؟ آیا این تقسیم را جالب ندانسته‌اند یا اساساً عنایتی به مسأله تقسیم به طور کلی نداشته‌اند؟.

یکی از فقهای متأخر و معاصر «۱» به شکل دیگری تقسیم کرده است به این ترتیب: عبادات، معاملات، عادات، احکام؛ ولی کوچکترین توضیحی درباره این اقسام و اینکه چه ابوابی داخل در عبادات است و چه ابوابی داخل در معاملات یا عادات یا احکام، و اساساً تعریف هرکدام اینها چیست نداده است. در السنه و افواه فقهای معاصر این اقسام به گونه‌ای دیگر ذکر می‌شود به این ترتیب: عبادات، معاملات، سیاسات، احکام. ولی این بنده تاکنون این تقسیم را در کتابی ندیده و توضیحی درباره آن نشنیده‌ام.

حقیقت این است که هیچ یك از تقسیمات فوق جالب به نظر نمی‌رسد. محقق حلّی در تقسیم خود عبادات را یك بخش قرار داده که جای ایراد نیست ولی در بخشهای دیگر نیازمندی به صیغه و بی‌نیاز بودن از آن، و طرفینی بودن صیغه یا یك طرفی بودن آن را ملاك تقسیم و جدا کردن قسمتها و گروه گروه شدن ابواب فقهی قرار داده است. در نتیجه نکاح و طلاق که هر دو مربوط به حقوق خانوادگی است

---

(۱) تقریرات مرحوم آقا شیخ موسی نجفی خوانساری از درس مکاسب مرحوم آیهٔ اللّه نائینی، اول کتاب البیع. من اکنون نمی‌دانم که این تقسیم ابتکار خود آن مرحوم است یا اقتباس از دیگری است.

یکی برقراری پیوند زناشویی است و دیگری گسسته شدن آن- در دو گروه مختلف قرار گرفته‌اند، فقط به دلیل اینکه یکی عقد است و صیغه‌اش طرفینی است و دیگری ایقاع است و صیغه‌اش یك طرفی است. و همچنین اجاره و جُعاله با همه قرابت ذاتی و ماهوی میان آنها به دلیل اختلاف در عقد و ایقاع بودن از یکدیگر جدا شده و هرکدام در بخش جداگانه واقع شده‌اند. سبق و رمایه به دلیل اینکه مشتمل بر عقد است از جهاد که به خاطر آن تشریع شده به کلی جدا شده است. اقرار که از توابع کتاب القضاء است در بخشی غیر از بخش کتاب القضاء واقع شده است. کتاب القضاء و کتاب الاطعمهٔ و الاشربهٔ و کتاب الارث بدون هیچ مشابهتی به دلیل اینکه نه عبادتند و نه عقد و نه ایقاع، داخل در یك گروه شناخته شده‌اند.

اساساً کلمه «احکام» که هم در تقسیم «محقق» و هم در دو تقسیم دیگر آمده است در اینجا مفهومی نمی‌تواند داشته باشد، اصطلاحی است نه چندان مناسب برای ابوابی که نه از عباداتشان می‌توان شمرد و نه از عقود و نه از ایقاعات و نه از عادات و نه از سیاسات.

شهید اول با آنکه در قواعد به توضیح مختصر تقسیم محقق پرداخته و تلویحاً از آن دفاع کرده است، خود عملًا در کتابهای خود آن را رعایت نکرده است. در لمعه که آخرین کتاب او است ترتیب ابواب فقهی با ترتیب آنها در شرایع یکسان نیست.

به نظر می‌رسد تنها بخشی که بحق بخش مستقل شناخته شده بخش عبادات است، از آن رو که در این بخش به ماهیت و طبیعت عمل توجه شده است. و اگر در سایر بخشها نیز همین جهت رعایت گردد، یعنی ماهیت و طبیعت موضوعات فقهی را در نظر بگیریم که برخی طبیعت قضائی دارند و حقوق مربوط به آنها حقوق قضائی است و برخی طبیعت اقتصادی دارند و برخی طبیعت جزائی و برخی طبیعت سیاسی و برخی طبیعت اخلاقی و برخی طبیعت دیگر، تقسیم فقه از نظر ابواب و بخشها

شکل دیگری به خود می گیرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۵

الهامی از شیخ الطائفه

اشاره

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۱۲۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۷

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

روح اسلامی

شیخ بزرگوار أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی یکی از درخشان‌ترین ستارگان جهان اسلام است. شیخ طوسی نمونه کاملی است از تجلّی اسلام در کالبد ایرانی. از زندگی امثال شیخ طوسی می‌توان کاملًا پی برد که معنویت اسلام تا چه اندازه در اعماق روح مردم این مرز و بوم نفوذ کرده است تا آنجا که افرادی مانند طوسی سراسر زندگی خود را وقف خدمت به این دین کرده و دمی نیاسوده‌اند و تا آخرین نفس بازنایستاده‌اند.

شیخ طوسی صد درصد یک عالم اسلامی است، جز رنگ اسلامی رنگ دیگری ندارد. او از کسانی است که از برکت تعلیمات اسلامی پا بر روی تعصبات قومی و نژادی گذاشتند، شعوبی گریها را محکوم کردند و مقیاسهای جهانی و انسانی اسلام را محترم شمردند. اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان بعد از اسلام چنین‌اند.

شیخ تنها در یک رشته از رشته‌های علوم اسلامی کار نکرده و متخصص نشده است بلکه در رشته‌های گوناگونی زحمت کشیده و متخصص شده و کتاب تصنیف و تألیف کرده است و در همه آن رشته‌ها از طراز اول است.

او هم فقیه است، هم محدّث، هم متکلّم، هم مفسِّر، هم رجالی و هم ادیب. از این رو تنها از یک زاویه نمی‌توان او را دید و شناخت بلکه از زوایای گوناگونی باید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۸

به او نظر افکند.

فقاهت و اجتهاد

الهامی که من می‌خواهم از شیخ الطائفه بگیرم و بازگو کنم مربوط است به یک جنبه از جنبه‌های شخصیت اسلامی او و آن، جنبه فقاهت و اجتهاد آن مرد بزرگ است. شیخ طوسی یکی از مجتهدان و فقهای طراز اول اسلام است و بحق شیعه امامیه او را بزرگ خود (شیخ الطائفه) نامیده است. شیخ الطائفه فقیه است ولی نه یک فقیه عادی، بلکه فقیهی که تحولی شگرف در

فقه به وجود آورد. فقه اسلامی، چه در نحلهٔ شیعی و چه در نحلهٔ سنی، مانند هر علم زنده دیگر دورانهای تحول و تکامل را طی کرده است و در برخی مراحل مانند هر موجود زندهٔ متحول و متکامل جهشهایی و دگرگونیهایی پیدا کرده و تغییرات کمّی منتهی به تغییری کیفی شده است. یکی از این جهشها و دگرگونیها در فقه نحلهٔ شیعی امامی به دست این مرد بزرگوار صورت گرفته است.

از نظر من جهشها و تغییرات کیفی فقه شیعی از روزی که فقها وظیفه اجتهاد را بر عهده گرفتند در سه مرحله صورت گرفته است: مرحله اول در اوائل قرن پنجم به دست شیخ طوسی، مرحله دوم در قرن هفتم به دست محقق حلّی و علامه حلّی و مخصوصاً علامه حلّی از نظر اصول فقه و جدا کردن حساب احادیث صحاح و ضعاف از یکدیگر، و مرحله سوم در قرن سیزدهم هجری به وسیله خاتم المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری انجام یافت و اگر جنبه‌های مبارزه با قشریگری را در نظر بگیریم و سهم عظیم استاد المجتهدین وحید بهبهانی را در مبارزه با جمود اخباریگری فراموش نکنیم و مخصوصاً به طرد مکتب اخباریگری از فقه شیعه توجه کنیم باید یک مرحله دیگر اضافه نماییم و آن در قرن دوازدهم به وسیله وحید بهبهانی است.

البته بیان بالا ـ به معنی این نیست که شخصیتهای نامبرده لزوماً اهمیت و عظمت بیشتری از شخصیتهای عظیم دیگر فقه شیعی دارند زیرا هر جهش و تحول کیفی مسبوق است به یک سلسله شرایط و آمادگیهای پیشین، و بسا سهم کسانی که شرایط را آماده و مهیّا کرده‌اند بیشتر است از کسانی که به دست آنها و به وسیله آنها این جهشها صورت گرفته است. به اصطلاح، اینها جزء اخیر علت تامّه‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۹

اگر درباره هرکس بتوان تردید کرد درباره شیخ طوسی نمی‌توان تردید کرد.

عظمت و شخصیت او به حدی است که گفته‌اند تا صدسال بعد از او هر فقیه و مجتهدی ظهور کرد عملًا مقلّد شیخ الطائفه بوده است.

رستاخیز علمی اسلامی

اسلام یک رستاخیز علمی به وجود آورد. آغاز این رستاخیز با طلوع اسلام توأم است. قرن اول و دوم دوره آمادگی و رنسانس است و قرن سوم و چهارم و پنجم دوره شکوفا شدن، هرچند بسیاری از علوم اسلامی در همان قرن اول و دوم بارور شد و ثمرات اولیه خویش را تحویل داد.

سرجان ملکم انگلیسی با کمال بی‌انصافی و تعصب دو قرن اول هجری را از نظر ایرانیان دوره رکود علمی و معنوی معرفی می‌کند «۱» و حال آنکه این دو قرن به قول ادوارد براون از نظر علمی و معنوی از پرخروش‌ترین ازمنه تاریخ ایران است. ما اگر وضع فکری و علمی ایرانیان را در این دو قرن با قرون ما قبل اسلام مقایسه کنیم که در چه رکود و سکون و سکوتی بود می‌بینیم که ایرانیان در این دو قرن از لحاظ فکری و علمی و فرهنگی جنبش و تحرک بی‌سابقه‌ای پیدا کرده‌اند «۲». البته اوج و کمال این جنبش در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری رخ نمود.

یکی از جنبشها و نهضتهایی که از همان قرن اول هجری در میان عموم مسلمانان اعم از سنی و شیعی، ایرانی و غیر ایرانی پدید آمد در زمینه مسائل فقهی بود.

مسلمانان از ابتدا که به اسلام ایمان آوردند خود را با دینی مواجه دیدند که مقررات زیادی در زمینه‌های مختلف زندگی اعم

از فردی و اجتماعی و اعم از عبادات و معاملات و حقوق مدنی و خانوادگی و غیره دارد. در حدود پانصد آیه از قرآن مجید آیات الاحکام است. از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و همچنین از عترت طاهرین او روایات فوق العاده فراوانی در زمینه احکام وارد شده است. لهذا مسلمین وظیفه اولیه خود می‌دانستند که تکالیف خود را از نظر اسلامی در مسائل مختلف بدانند.

---

(۱) تاریخ ادبیات ادوارد براون، جلد اول، صفحه ۳۰۲ و ۳۱۲. ادوارد براون شخصاً تصریح می‌کند که من خودم را از این اشتباه بر کنار می‌دارم.

(۲) برای توضیح بیشتر این مطلب به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران تألیف نگارنده مراجعه شود.

عامه مردم به علما مراجعه می‌کردند و علما به ائمه دین و به قرآن و آثار. و از مجموع اینها از صدر اسلام «تفقه» و افتاء به وجود آمد و مقدمات تکوّن علم «فقه» فراهم شد.

کتاب و سنت از دیدگاه فقهای اسلامی

نکته جالب این است که کلماتی که علما در زمینه استخراج احکام اسلامی از کتاب و سنت به کار برده‌اند نشان می‌دهد که این دانشمندان از اول فهمیده بودند که یک نظر ساده و فهم عامیانه کافی نیست که روح و عمق تعلیمات اسلامی در این زمینه- مانند هر زمینه دیگر- ادراک شود بلکه نیاز به تعمق و غور و فهم عمیق است. آنها کلمه «فقه» را به عنوان نام این علم انتخاب کردند که معنی غور کردن و به اعماق رسیدن را می‌دهد. راغب اصفهانی در مفردات غرائب القرآن می‌گوید: «اَلْفِقْهُ هُوَ التَّوَصُّلُ الیٰ عِلْمٍ غائِبٍ بِعِلْمٍ شاهِدٍ» یعنی فقه این است که با وسیله قرار دادن یک دانش آشکار به یک دانش ناآشکار پی برده شود.

آنها عمل تفقه را «اجتهاد» نامیدند که با جهاد به یک معنی است. جهاد یعنی استفراغ وسع، و به عبارت دیگر به کار بردن منتهای همت و نیرو. با این تفاوت که کلمه جهاد غالباً برای به کار بردن منتهای کوشش در برابر دشمن به کار برده می‌شود و کلمه اجتهاد برای به کار بردن منتهای کوشش در فهم احکام از کتاب و سنت استعمال می‌گردد. انتخاب این کلمه نیز می‌رساند که علمای اسلام زمینه را آن قدر عمیق و وسیع می‌دانستند که بذل قسمتی از نیرو را کافی نمی‌شمردند، بذل تمام نیرو را لازم می‌دانستند.

کلمه دیگری که به کار می‌بردند کلمه «استنباط» است. این کلمه نیز حکایت می‌کند که علمای اسلامی احساس خاصی در مورد درک احکام داشته‌اند. کلمه استنباط به معنی بیرون کشیدن آب از زیر زمین است. علمای اسلام توجه کرده بودند که در زیر قشر ظاهر الفاظ جریان زیرزمینی آب زلال معانی است. هر عامی آشنا با زبان عربی و دستور زبان عربی حق ندارد ادعا کند که با مراجعه به کتاب و سنت قادر است قوانین و مقررات اسلامی را اکتشاف کند، فن و هنر مخصوص ضرورت دارد: هنر استنباط، هنر استخراج آبهای زیرزمینی از زیر قشر ظاهری.

غزالی در المستصفیٰ تعبیر لطیفی دارد. او ادلّه را «شجره» و احکام را «ثمره» و عمل

اجتهاد را که استخراج احکام است از ادلّه «استثمار» می‌خواند.

حقیقت این است که این توجه که برای علمای اسلام پیدا شد از ناحیه خودشان نبود، پیش از همه خود قرآن کریم و پس از

قرآن رسول اکرم مردم را به این حقیقت متوجه کردند. قرآن کریم که دعوت به تدبر در آیات قرآنی و تفکر در آنها می کند در حقیقت همین معنی را یادآوری می‌نماید. رسول اکرم اولین شخصی است که مسلمین را به سوی تعمق و اجتهاد و استخراج سوق داد. رسول اکرم با بیانات زیبای خود به مسلمین گوشزد کرد که کتاب و سنت استعداد پایان‌ناپذیری برای درک معانی تازه به تازه و نو به نو دارد. او درباره قرآن کریم فرمود:

ظاهِرُهُ انیقٌ وَ باطِنُهُ عَمیقٌ، لَهُ تُخُومٌ وَ عَلیٰ تُخُومِهِ تُخُومٌ لا تُحْصیٰ عَجائِبُهُ وَ لا تُبْلیٰ غَرائِبُهُ «۱» ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرفاست، او را حدی است و فوق آن حد حد دیگر است، شگفتیهای آن برشمرده نمی‌شود و تازگیهای آن کهنه نمی گردد.

رسول اکرم درباره خودش و سخنان خودش فرمود:

اوتیتُ جَوامِعُ الْکَلِم «۲»

سخنان جامع و دربرگیرنده به من داده شده است. و هم آن حضرت بیان لطیفی در همین زمینه دارد. در حدیث معروفی که در حجّة الوداع ایراد فرموده است و شیعه و سنی بالاتفاق آن را نقل و روایت کرده‌اند فرمود:

نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْداً سَمِعَ مَقالَتی فَوَعاها وَ بَلَّغها مَنْ لَمْ یَسْمَعْها فَرُبَّ حامِلِ فِقْهٍ غَیْرِ فَقیهٍ وَ رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ الیٰ مَنْ هُوَ افْقَهُ مِنْهُ «۳»

یعنی خداوند شاد و خرّم کند کسی را که سخن مرا بشنود و آن را به کسی که آن را نشنیده است برساند. همانا بسیارند کسانی که سخن پرمعنی با خود دارند ولی خود، آن را فهم عمیق نمی کنند و چه بسا کسانی که چنان سخنی را از بر دارند و فهم عمیق می کنند ولی وقتی که به دیگری منتقل می کنند او عمیقتر آن را فهم می کند. این

---

(۱) کافی، ج ۲/ ص ۵۹۹

(۲) بحار الأنوار، جلد ششم، چاپ سربی تهران، باب «فضائل النبی و خصائصه» صفحه ۲۲۹ نقل از امالی صدوق.

(۳) کافی، ج ۱/ ص ۴۰۳

حدیث را شافعی نیز در الرساله آورده و به آن استناد کرده است.

یکی از محدثین معروف قرن دوم هجری از یکی از فقهای معروف آن عصر مسئله‌ای پرسید و او جواب داد. محدث پرسید به چه دلیل؟ گفت به موجب فلان حدیثی که خودت از پیغمبر برای ما روایت کرده‌ای. مرد محدث پس از تأمل دریافت که فقیه راست می گوید و از آن حدیث می‌توان حکم این مسأله را استخراج و استنباط کرد. بار دیگر آن محدث مسأله دیگری از آن فقیه پرسید و فقیه جواب داد. پرسید دلیل تو چیست؟ گفت فلان روایت که باز تو خود برای ما روایت کردی.

محدث بار دیگر تأمل کرد و دید فقیه راست می گوید، از آن روایت نیز می‌توان این حکم را استفاده و استنتاج کرد. محدث رو کرد به فقیه و منصفانه گفت: انْتُم الْاَطِبّاءُ وَ نَحْنُ الصَّیادِلَةُ «۱» یعنی حقاً شما فقها و مجتهدان و اهل نظر پزشکان را مانید و ما محدثان داروفروشان را.

این داستان تاریخی مصداق حدیث نبوی را روشن می کند که فرمود

رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ الیٰ مَنْ هُوَ افْقَهُ مِنْهُ.

. ائمه اهل بیت علیهم السلام به پیروی از رسول اکرم مردم را متوجه تعمق و تدبر در آیات قرآنی می‌نمودند و مکرر گوشزد می‌کردند که قرآن و سنت دو منبع پایان‌ناپذیر می‌باشند. حدیثی از علی علیه السلام در این زمینه است که همان‌طور که استاد بزرگوار ما علامه طباطبائی مدّ ظلّه العالی در ذیل آیه ۳ سوره آل عمران می‌فرمایند از غرر احادیث است: از علی علیه السلام

پرسش شد: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْء مِنَ الْوَحْيِ؟ آیا به شما اهل بیت وحی نازل می‌شود؟ فرمود:
لا وَ الَّذی فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ
نه قسم به آن که دانه را شکافت و آدمی را آفرید
الّا انْ يُعْطِيَ اللّهُ عَبْداً فَهْماً فی كِتابِهِ
مگر آنکه خداوند بنده‌ای را مورد عنایت قرار دهد و فهم قرآن نصیب او گردد. از این جمله پیداست که علی علیه السلام علم جوشان و فراوان و حیرت‌انگیز خود را تنها از دولت قرآن و چشمه پرفیض قرآن دارد؛ این معنویت قرآن است که از باطن و ملکوت بر دل پاک علی سرازیر شده است.
حضرت علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیّة و الثّناء- که در جوار مدفن مقدس آن حضرت این کنگره برگزار می‌گردد- نقل می‌کنند که از جد بزرگوارشان

---

(۱) عیون اخبار الرضا چاپ سنگی صفحه ۲۳۹
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۳
امام أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام پرسش شد: ما بالُ الْقُرْآنِ لا يَزيدُ بِالنَّشْرِ وَ الدَّراسَةِ الّا غَضاضَةً؟ یعنی چگونه است که قرآن هرچه بیشتر منتشر می‌شود و گوشها با آن آشنا می‌گردد و هرچه بیشتر خوانده و درس داده می‌شود کهنه نمی‌گردد بلکه برعکس روز به روز بر طراوت و تازگی آن افزوده می‌گردد؟
امام جواب داد:
لأنّه لَمْ يُنْزَلْ لِزَمانٍ دُونَ زَمانٍ وَ لا لِناسٍ دونَ ناسٍ وَ لِذٰلِكَ فَفی كُلِّ زَمانٍ جَديدٌ وَ لِكُلِّ ناسٍ غَضٌّ
. یعنی این بدان جهت است که قرآن برای زمانی خاص و برای مردمی خاص نازل نشده است و لهذا در همه زمانها نو است و برای همه مردمان تر و تازه است.
اگر درست در معنی و مفهوم این حدیث دقت کنیم دنیای وسیعی در مقابل خود می‌بینیم؛ می‌بینیم ائمه اهل بیت علیهم السلام با دید دیگری قرآن را می‌دیده‌اند.

مسأله قیاس

در اینجا لازم است به یک نکته اشاره کنم و آن اینکه همه می‌دانیم که ائمه اهل بیت علیهم السلام از همان اول کار با اعمال قیاس در استنباط احکام مخالف بودند و این کار را تخطئه کردند. غالب افراد به فلسفه این مخالفت توجه ندارند و لهذا بسیاری از مخالفین قیاس به جمود گراییده‌اند، یعنی این مخالفت را نوعی گرایش به تعبد مطلق به ظواهر و طرد تعقل و تدبر در استنباط احکام تلقی کردند. بدون شک این سوء تفاهم و بهتر بگویم این غلط زیانهای فراوانی بر فقه شیعه وارد کرد. ولی اگر فلسفه این مخالفت را دریابیم می‌بینیم که این مخالفت بر یک اساس منطقی بسیار عالی بوده است و نتیجه‌اش جمود نیست بلکه تشویق و تحریض به اجتهاد صحیح و عالمانه است.
ریشه مخالفت اهل بیت با قیاس دو چیز است: یکی اینکه قیاس که همان تمثیل منطقی است راه مطمئنی نیست. تاریخ فقه حکایت می‌کند که کسانی که قیاس را وارد اصول فقه کردند هرج و مرج عجیبی به وجود آوردند. حقاً اگر مخالفت اهل بیت از یک طرف و برخی از ائمه جماعت از طرف دیگر نبود فقه اسلامی بکلی زیر و رو شده بود و به صورتی درآمده بود

که به هر چیزی شباهت داشت جز فقه اسلام.

ولی علت دوم که اساسی‌تر است این است که ریشه این فکر که ما در تشریع و

تقنین اسلامی نیازمند به قیاس هستیم ریشه فاسدی است. ریشه این فکر این است که کتاب و سنت، وافی به بیان همه احکام و مقررات نیست و نوعی نارسایی و ناتمامی در کار است و بر ماست که این نقصان و ناتمامی را با اصل قیاس گرفتن اکمال و اتمام کنیم؛ و حال آنکه خداوند صریحاً در قرآن کریم می‌فرماید که این دین را اکمال و نعمت را تمام نموده و اسلام را به عنوان یک دین کامل و تامّ و تمام برای بشر پسندیده است: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً «۱».

در نهج البلاغه خطبه‌ای است که سید رضی آن را تحت عنوان «فی ذمِّ اختِلافِ العُلَماءِ فی الْفُتْیا» آورده است. در آن خطبه (خطبه ۱۸) علی علیه السلام کسانی را که «مِن عِندی» فتوا می‌دهند انتقاد می‌کند و می‌فرماید:

امْ انْزَلَ اللّهُ دیناً ناقِصاً فَاسْتَعانَ بِهِمْ عَلی اتْمامِهِ؟ امْ کانُوا شُرَکاءُ لَهُ فَلَهُمْ انْ یَقُولوا وَ عَلَیْهِ انْ یَرْضی؟ امْ انْزَلَ اللّهُ سُبْحانَهُ دیناً تامّاً فَقَصَّرَ الرَّسُولُ صلی الله علیه و آله عَنْ تَبْلیغِهِ وَ ادائِهِ وَ اللّهُ سُبْحانَهُ یَقُولُ «ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ» وَ قالَ فیهِ تِبْیانُ کُلِّ شَیْءٍ وَ ذَکَرَ انَّ الْکِتابَ یُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَ انَّهُ لَا اخْتِلافَ فیهِ فَقالَ سُبْحانَهُ: «وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً» وَ انَّ الْقُرآنَ ظاهِرُهُ انیقٌ وَ باطِنُهُ عَمیقٌ لا تَفْنی عَجائِبُهُ وَ لا تُکْشَفُ الظُّلُماتُ الّا بِهِ

. آیا خدا دین ناتمامی فرود آورده و آنگاه از این افراد برای تکمیل و تتمیم آن استمداد جسته است؟ یا اینها در خلق و فرود آوردن این دین با خدا شریک بوده‌اند و طبق قانون «حق مساوی شرکا» چون پاره‌ای از احکام را خداوند بیان کرده و آنها قبول کرده‌اند، باید پاره‌ای از احکام را اینان با رأی و خیال خود وضع کنند و خداوند قبول کند؟ یا شقّ سومی در کار است و آن اینکه خداوند دین کامل و تامّی نازل فرموده لکن پیغمبر در تبلیغ و رساندن آن به مردم کوتاهی کرده است و اینها قسمتهایی که پیغمبر اکرم به مردم نرسانده است با رأی و خیال خود آن را وضع می‌کنند، و حال آنکه

---

(۱) مائده/ ۳

خداوند درباره قرآن که به وسیله پیغمبر به مردم ابلاغ شده است می‌گوید:

«ما در این کتاب از بیان هیچ امر لازمی کوتاهی نکرده‌ایم.» و هم می‌فرماید: در قرآن بیان هر چیزی که برای مردم لازم است وجود دارد.

خداوند فرمود که آیات قرآن بعضی گواه بعض دیگر و مفسر بعض دیگرند و در میان آنها هیچ گونه اختلاف و تناقضی وجود ندارد «و اگر از ناحیه خدا نمی‌بود در آن اختلافات فراوانی می‌یافتند.» ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرفاست، شگفتیهای آن تمام نمی‌شود و تیرگیها و تاریکیها جز به وسیله قرآن برطرف نمی‌گردد.

در کافی بعد از کتاب «مقاییس» بابی دارد تحت عنوان «بابُ الرَّدِّ الی الْکِتابِ وَ السُّنَّةِ وَ انَّهُ لَیْسَ شَیْءٌ مِنَ الْحَلالِ وَ الْحَرامِ الّا وَ قَدْ جاءَ فیهِ کِتابٌ اوْ سُنَّةٌ». همچنان که عنوان باب حکایت می‌کند منظور ائمه اهل بیت علیهم السلام این است که پایه و اساس فکر نیازمندی به قیاس، یعنی نارسایی تشریعات الهی اسلامی نسبت به همه فروع و احتیاجات، غلط است. چنین ناتمامی و نارسایی وجود ندارد.

بدیهی است که مقصود این نیست که در هر مورد جزئی و در هر فرعی از فروع در کتاب و سنت دستوری خاص رسیده است؛ چنین چیزی نه منظور است و نه ممکن؛ همچنان که مقصود آیه کریمه که می‌فرماید: مّا فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ و یا می‌فرماید: (فیهِ تِبْیانُ کُلِّ شَیْءٍ) این نیست که حکم هر واقعه جزئی و هر فرع از فروع، جداگانه در قرآن کریم بیان شده است، بلکه مقصود این است که خطوط اصلی حیات بشر در جمیع شئون اعم از عبادات و اخلاقیات و اجتماعیات در این کتاب کریم رسم شده است و سنت که به وسیله پیغمبر اکرم و ائمه اطهار بیان می‌شود بیان و تشریح همانهاست.

به هر حال مقصود از همه این گونه تعبیرات این است که کلیات اسلامی که در کتاب و سنت آمده است به نحوی است که قدرت «انطباق» بر تمام فروع غیر متناهیه را دارد و آن چیزی که مورد نیاز است قیاس و تشریع در کنار تشریع الهی نیست، آن چیزی که مورد نیاز است قوه اجتهاد و استنباط یعنی قوه تطبیق اصول بر فروع و ردّ فروع بر اصول است. معجزه فقه اسلامی در این است که کلیات آن قابلیت انطباق بر همه موارد را دارد به طوری که در همه موارد ضامن مصالح عالیه انسان است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۶

ائمه علیهم السلام در کمال صراحت این مطلب را ادا کردند. در حدیث معروفی که جوامع حدیث از جامع بزنطی نقل کرده‌اند فرموده‌اند:

عَلَیْنا الْقاءُ الْاصُولِ وَ عَلَیْکُمُ التَّفریعُ

(یا

عَلَیْکُمْ انْ تَفَرَّعوا)

یعنی وظیفه ما این است که اصول و کلیات را بیان کنیم و وظیفه شماست که فروع و شاخه‌ها را از این اصول استخراج و استنباط کنید. به عبارت دیگر وظیفه شما اجتهاد و استنباط است. ابن ادریس حلّی که از اکابر صاحب‌نظران فقهای شیعه است و حریت رأی خاصی دارد، با اینکه خبر واحد را نمی‌پذیرد و به آن عمل نمی‌کند، این حدیث را در مستطرفات کتاب سرائر به عنوان اصل مسلّم آورده است و از اینجا معلوم می‌شود که این اصل در میان شیعه و در فقه شیعه از مسلّمات بوده است.

در خطبه ۸۵ نهج البلاغه که با جمله

«عِبادَ اللّهِ، انَّ مِنْ أَحَبِّ عِبادِ اللّهِ الَیْهِ عَبْداً اعانَهُ اللّهُ عَلی نَفْسِهِ»

آغاز می‌شود جمله‌ای هست که مفید همین مطلب است. علی علیه السلام در قسمت اول این خطبه صفات و مشخصات عالم ربّانی را و در قسمت دوم آن مشخصات عالمان بی‌عمل و خیال‌بافان را ذکر می‌کند «۱». علی علیه السلام از جمله صفات عالمان ربّانی این صفت را بیان می‌کند:

قَدْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلّهِ سُبْحانَهُ فی ارْفَعِ الْامُورِ مِنْ اصْدارِ کُلِّ واردٍ عَلَیْهِ وَ تَصْییرِ کُلِّ فَرْعٍ الی اصْلِهِ

یعنی در مقام اخلاص و به سبب اخلاص نیت و افاضه حکمت بر او بدانجا رسیده است که خود را در مرتفع‌ترین قله‌ها قرار داده است، در این مقام مرتفع قرار گرفته که هر مشکلی و مسأله غامضی بر او وارد شود جواب و حل آن مسأله را صادر می‌کند و هر فرعی را به اصل خود برمی‌گرداند.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که مخالفت ائمه اهل بیت با قیاس بر اساس دعوت به جمود و «ظاهریّت» نبوده است، بلکه بر این اساس بوده است که نیازی به تشریعات من عندی نیست، آنچه بدان نیاز است و باید جولانگه عقل و علم و فکر علما قرار گیرد اجتهاد و استنباط و استخراج فروع از اصول و ردّ فروع بر اصول و بالاخره تطبیق صحیح کلیات اسلامی بر قضایا و حوادث است که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و تحت حصر نمی‌آید و به تبع وسعت ابعاد مکانی و زمانی زیادتر می‌شود.

(۱) سید رضی عنوان خطبه را چنین ذکر می‌کند: «و هی فی صفات المتقین و صفات الفساق» ولی تدبر کامل در خطبه نشان می‌دهد که در توصیف علمای ربّانی و عالمان بی‌عمل است.

چگونه ممکن است مخالفت ائمه اهل بیت با قیاس، بر اساس مخالفت با دخالت عقل در کار دین باشد و حال آنکه آنها به تبع قرآن مجید عقل را حجت باطن و نبیّ درونی می‌دانستند «۱» فقهای شیعه نگفتند که ادلّه استنباط چهار است: کتاب، سنت، اجماع، قیاس؛ همچنان که نگفتند ادلّه استنباط سه است: کتاب، سنت، اجماع؛ بلکه گفتند ادلّه استنباط چهار است: کتاب، سنت، اجماع، عقل. پس معلوم می‌شود علما و فقهای شیعه به پیروی از دستور اهل بیت، نوعی از مداخله رأی و نظر را که به نام قیاس نامیده می‌شد باطل می‌شناختند ولی حق عقل را در اجتهاد و استنباط محفوظ می‌داشتند.

بعلاوه می‌دانیم که به موازات بحث قیاس در فقه که مورد قبول بعضی از ائمه جماعت و انکار بعض دیگر از خود آنها بود بحث دیگری کلامی در همان عصر مطرح شد که در واقع یک ریشه داشت و آن بحث معروف حسن و قبح عقلی بود.

طرفداران قیاس در فقه در این مسأله کلامی طرفدار حسن و قبح عقلی، و منکرین قیاس منکر حسن و قبح عقلی شدند ولی علمای شیعه با اینکه با قیاس در فقه مخالفت کردند از حسن و قبح عقلی طرفداری کردند و لهذا در شمار عدلیه درآمدند، و این خود می‌رساند که مخالفت با قیاس بر اساس مخالفت و انکار عقل نبوده است.

جامد فکرها

این مطلب قابل انکار نیست که در میان علمای شیعه افراد زیادی پیدا شدند که ترس از قیاس آنها را به بیماری جمود مبتلا کرد. هم در شیعه و هم در سنی از این جامدفکران زیاد بودند. اینها وقتی که با مسئله‌ای مواجه می‌شدند اگر دستور خاصی در آن مورد رسیده بود جواب می‌دادند و اگر حدیث و دستور خاصی نرسیده بود لب فرو می‌بستند و جوابی نمی‌دادند، نه قیاس می‌کردند و نه در پی اجتهاد صحیح و استخراج اصول از فروع بودند. شیخ طوسی- آنچنان که از سخن وی در مقدمه مبسوط و هم عُدّة الاصول برمی‌آید- گرفتار چنین جامدفکرانی بوده

(۱) اصول کافی، جلد اول، کتاب العقل و الجهل

است و هنوز هم کم و بیش وجود دارند. برای ما فعلًا ضرورت ندارد که بحث کنیم آنها چه اشخاصی بوده و چه افکاری داشته‌اند؟ عمده این است بدانیم که اسلام چه گفته و علمای بزرگ اسلامی از قبیل شیخ أبو جعفر طوسی چگونه تلقی کردند؟

اجتهاد در عصر ائمه

مسئله‌ای که در اینجا لازم است به مناسبت تذکر دهم این است که برخی می‌پندارند در عصر ائمه علیهم السلام اجتهاد و تفریع و ردّ فروع بر اصول وجود نداشته و بعد از دوران ائمه در شیعه پیدا شده است با اینکه در میان اهل جماعت از همان قرن اول

وجود داشته است بلکه به عقیده خود اهل جماعت در عهد رسول اکرم نیز صحابه عنداللزوم اجتهاد می‌کردند. روایت معروفی درباره معاذ بن جبل که رسول اکرم او را به یمن گسیل می‌داشت روایت می‌کنند.

برخی عذر عدم اجتهاد در شیعه را در عهد ائمه به صورت مؤدبانه‌ای ذکر می‌کنند و می‌گویند در آن عهد از نظر شیعه نیازی به اجتهاد نبود زیرا خود ائمه معصومین حاضر بودند و باب علم مفتوح بود. اجتهاد وقتی ضرورت پیدا می‌کند که راه دانستن هر حکمی مستقلًا و مستقیماً بسته باشد و ایجاب کند که از اصول استخراج شود، اما وقتی که هر مسئله‌ای را مستقلًا و مستقیماً می‌توان از معصوم پرسید چه نیازی به اجتهاد است، خواه اجتهاد را به معنی تفریع و ردّ فروع بر اصول بپذیریم و یا به معنی قیاس و اجتهاد رأی.

مستر چارلز آدامز در سخنرانی دیروز خود در اینجا همین مطلب را گفتند.

ایشان چنین فرض کردند که اجتهاد در شیعه بعد از عصر ائمه پیدا شده است و علت اینکه شیعه دیرتر از اهل سنت به کار اجتهاد پرداخت این بود که در عصر ائمه از اجتهاد بی‌نیاز بود.

این تصور به ادلّه‌ای باطل است:

اولًا این تصور که در عصر ائمه باب علم مفتوح بود و نیازی به اجتهاد و فتوا نبود غلط است. ائمه معمولًا در مدینه بودند و تنها برای شیعیانی که در مدینه می‌زیستند این امکان بود که حکم هر مسئله‌ای را مستقیماً از خود ائمه بپرسند، اما شیعیانی که در عراق یا خراسان یا جای دیگر می‌زیستند کجا می‌توانستند هر مسأله مورد ابتلای فوری را از ائمه بپرسند؟ آنها ناچار از راویان حدیث و شاگردان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۹

ائمه که مدتی از درس آنها استفاده کرده بودند و احیاناً کتابهایی تألیف کرده بودند می‌پرسیدند. البته گاهی عین پرسشهایی که از آنها می‌شد قبلًا پرسش شده بود و جوابش را مستقیماً از ائمه شنیده بودند. ولی غالباً اینچنین نبود، قهراً ضرورت پیدا می‌کرد که مشکل به طریق دیگر حل شود.

در تاریخ می‌خوانیم که گاهی شیعیان عراق یا خراسان پرسشهای خود را جمع می‌کردند و به وسیله مسافران حج به مدینه می‌فرستادند و تا رسیدن جواب شش ماه و یا یک سال طول می‌کشید. در بعضی از اوقات ائمه تحت نظر بودند و یا در زندان می‌زیستند. امام صادق علیه السلام مدتی در زمان منصور تحت نظر بودند و کسی حق ملاقات با ایشان را نداشت.

داستان مردی که مسئله‌ای داشت و می‌خواست از امام سؤال کند و چون امام تحت نظر بود امکان ملاقات نبود و آن مرد تدبیری اندیشید به این نحو که به صورت خیارفروش درآمد و به بهانه فروختن خیار وارد خانه امام شد و مسأله را پرسید، معروف است و همه می‌دانند.

امام موسی بن جعفر علیه السلام چند سال در زندانهای بصره و بغداد بودند و در همان جا از دنیا رحلت کردند.

در این مواقع شیعه چه می‌کردند؟ آیا مسئله‌ای رخ نمی‌داد و یا تمام صور مختلف مسائل قبلًا پرسیده شده بود و جوابهای آماده‌ای موجود بود؟.

ثانیاً تاریخ شیعه و ائمه شیعه حکایت می‌کند که امامان، اکابر اصحاب خویش را که مدتها شاگردی کرده بودند و آشنا با اصول و مبادی فقه شیعه بودند تشویق می‌کردند که بنشینند و فتوا بدهند.

امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود:

اجْلِسْ فی مَسْجِدِ الْمَدینَةِ وَ افْتِ النّاسَ فَانّی احِبُّ انْ یُرَیَ فی شیعَتی مِثْلُکَ «۱»

یعنی بنشین در مسجد مدینه و فتوا بده برای مردم، من دوست دارم مانند تو در شیعیانم دیده شوند. جمله معروف

«عَلَيْنا الْقاءُ الْاُصُولِ وَ عَلَيْكُمُ التَّفْرِيعُ»

را ائمه به اصحاب خود فرمودند.

ثالثاً یکی از اموری که ایجاب می‌کند اجتهاد را، جمع میان خاص و عام، مطلق و مقید، و حل تعارض اخبار و روایات است و همه اینها در زمان ائمه برای

---

(۱) جامع الرواة و سفینة البحار ذیل احوال ابان.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۰

راویان حدیث وجود داشته است. آنها می‌بایست با قوه اجتهاد حل تعارض کنند و جمع روایات نمایند و احیاناً برخی را طرد نمایند. روایات معروف علاجیه تنها برای زمانهای بعد از ائمه نبوده است، برای معاصران ائمه هم بوده است.

رابعاً اینکه می‌گویند علم اصول که پایه اجتهاد است در شیعه بعد از ائمه پیدا شده و قبلًا در انحصار اهل تسنن بود غلط است. علمای شیعه ثابت کرده‌اند که شاگردان ائمه در عصر ائمه در موضوعات اصولی تألیفات داشته‌اند. مرحوم سید حسن صدر (رضوان اللّه تعالی علیه) در کتاب تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام این مطلب را بررسی و اثبات کرده است.

اجتهاد از نظر مستشرقین

به طور کلی مستشرقین پیدایش اجتهاد را در میان مسلمین به شکل دیگر و طرز دیگری که موافق هدفهای خودشان است توجیه می‌کنند. آنها نمی‌توانند یا نمی‌خواهند بپذیرند که اسلام به عنوان یک شریعت ختمیهٔ الهیّه، اصول و کلیات جامعی آورده است که ضامن سعادت بشر در همه زمانها و مکانهاست و آنگاه علمای امّت را موظف کرده است که در پرتو این اصول و کلیات الی یوم القیامهٔ به اجتهاد و استکشاف بپردازند. آنها طبق طرز تفکر مادی خود چنین وانمود می‌کنند که اسلام پاره‌ای مقررات ساده و متناسب با زندگی اعراب چهارده قرن پیش آورد ولی طولی نکشید که جامعه وسیعی را دربرگرفت و زندگی تحول یافت، قوانین اسلامی برای چنین جامعه‌ای نارسا بود و علمای اسلامی به خاطر علاقه به اسلام دوره به دوره طبق احتیاجاتی که پیدا می‌شد از پیش خود وضع قوانین و جعل احکام می‌کردند و نام آن را «اجتهاد» می‌گذاشتند و رنگ اسلامی به آن می‌دادند، و چون اهل تسنن اکثریت را تشکیل می‌دادند و مسئولیت حکومت را بر عهده داشتند، احتیاجات، آنها را زودتر وارد اجتهاد کرد و شیعه چون در اقلیت بودند قهراً آن تحرک در میان آنها نبوده، پس بدین علت شیعه دیرتر به کار اجتهاد پرداخت.

ولی چنانکه گفتیم نه اجتهاد آن است که این مستشرقان نیک نهاد! پنداشته‌اند و نه شیعه دیرتر به کار اجتهاد پرداخت. آنچه در شیعه در زمینه مسائل اصولیه بوده است، به صورت رساله‌های جدا جدا بوده، مثلًا رساله‌ای در عام و خاص، رساله‌ای در ناسخ و منسوخ و امثال اینها. شاید اگر تفاوتی هست در این است که اهل تسنن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۱

قبل از شیعه کتاب جامع در مسائل اصولی تألیف کردند.

اجتهاد و حریت

مستشرقین نوعاً اجتهاد را نوعی حریت تلقی می‌کنند، و اتفاقاً هم چنین است، اجتهاد نوعی حریت است. ولی آنها از این کلمه حق، باطل را اراده می‌کنند، مقصودشان از حریت این است که مجتهدان خود را محدود و مقید به آنچه از ناحیه کتاب و سنت رسیده نمی‌دانند و از تقید به حدود کتاب و سنت آزادند! مستشرقین روح اعتزال را در مقابل روح اشعریت نیز به عنوان حریت به همین معنی که گفته شد توجیه می‌کنند.

آنها چنین وانمود می‌کنند که اسلام مساوی است با عقاید و افکار اشعری، ولی در این میان گروهی روشنفکر (معتزله) پیدا شدند که خود را از قید تعبد به کتاب و سنت آزاد کردند. مجتهدان نیز در مقابل ظاهریون گروهی دیگر از احرار بودند.

این گونه تفسیر از اجتهاد یا اعتزال، دروغ و بهتان محض است. اجتهاد در فقه و اعتزال در کلام البته نوعی حریت است ولی حریت از جمود و تقشر. تاریخ گواه است که مجتهدان و معتقدان به حق عقل در فقه یا کلام که بحق باید آنها را «احرار» نامید از مؤمن‌ترین و باتسلیم‌ترین و باتقواترین و مخلص‌ترین علمای اسلامی بوده‌اند و هرگز ظاهریین و اشعریین از آنها مقیدتر به حفظ موازین اسلامی نبوده‌اند.

حریت شیخ طوسی

شیخ طوسی از این گونه احرار است. سراسر وجود شیخ طوسی از ایمان اسلامی و شور اسلامی و علاقه به خدمت به اسلام موج می‌زند. او یک دلباختهٔ سر از پا نشناخته است. ولی این شور و ایمان و دلباختگی هرگز او را به سوی جمود و تقشر سوق نداده است. او با جامدان و قشریان نبرد کرده است. او اسلام را آنچنان که شایسته است شناخته است و لهذا حق عقل را محترم شمرده است.

شیخ طوسی با آنکه محدّثی عظیم الشأن است و کتاب تهذیب الاحکام و کتاب استبصار او بهترین دلیل بر مدّعاست، مسائل اصول دین را حق طلق عقل می‌داند به این معنی که تعبد و تقلید را در این مسائل جایز نمی‌شمرد. وی در عُدّهٔ الاصول به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۲

گروهی از جامدفکران که در شیعه پیدا شدند اشاره می‌کند و بر سبیل انتقاد می‌گوید: «اذا سألوا عن التوحید او العدل او صفات الائمهٔ او صحهٔ النبوهٔ قالوا روینا کذا» یعنی اگر از اینان در باب توحید یا عدل یا امامت یا نبوت پرسش شود، به جای آنکه به دلیل عقلی استناد کنند به ذکر روایات می‌پردازند. شیخ طوسی مانند هر عالم روشنفکر دیگر اسلامی می‌داند که اصول عقاید باید اجتهاداً و از روی فهم مستقیم برای اذهان روشن شوند و نقش آثار نقلی در این مطالب- که البته نقش بسیار اصیلی است- نقش هدایت و راهنمایی و تعلیم و ارائه عقول به دلایل است نه نقش فرمان و مولویّت و تعبد.

شیخ طوسی در مقدمه کتاب نفیس مبسوط نیز از گروه جامدفکران گله آغاز می‌کند، می‌گوید:

من همیشه می‌شنیدم که فقهای اهل جماعت فقه ما شیعیان امامیه را تحقیر می‌کردند ... و من همواره در اشتیاق بسر می‌بردم که کتابی تألیف کنم متضمن فروع (بدون آنکه نیازی به اعماق قیاس پیدا شود) ولی اشتغالات و گرفتاریها مانع بود و از جمله چیزهایی که عزم مرا می‌کاست این بود که اصحاب ما کمترین رغبت به این کار نشان نمی‌دادند زیرا با متون اخبار و صریح الفاظ روایات خو گرفته بودند و حتی حاضر نبودند لفظی تغییر کند.

کار جمود به آنجا کشیده شده بود که اگر لفظی به جای لفظ دیگر قرار می‌گرفت در شگفت می‌شدند و فهمشان از درک آن معنی کوتاهی می‌کرد.

کتاب مبسوط شیخ طوسی یک کتاب تفریعی و اجتهادی است. ظاهراً اولین کتاب فقهی تفریعی است که فروعی در آن طرح

و حکم آنها از اصول استخراج شده است. کلام شیخ در مبسوط می‌رساند که شیعه در عصر شیخ یک دوره جمودی را در فقه طی می کرده است.

شجاعت ادبی

شیخ طوسی در عصر خود نیاز به تحولی در فقه و اجتهاد را احساس می کند و مانند موارد مشابه، برآوردن چنین نیازی بدون- به اصطلاح امروز- سنت‌شکنی و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۳

جریان بر خلاف عادت مألوف میسر نیست. بنابراین شجاعت عقلی و ادبی ضرورت می‌یابد و شیخ با شجاعتی که مخصوص شخصیتهای برجسته‌ای از طراز خود اوست با نوشتن کتاب مبسوط چنین گامی را برمی‌دارد و فقه و اجتهاد شیعه را وارد مرحله جدیدی می کند.

شیخ با این عمل خود اولًا ثابت کرد که از ضمیری آگاه برخوردار است و نیاز عصر خویش را درک می کند.

ثانیاً ثابت کرد که از موهبت شجاعت عقلی و ادبی بهره‌مند است. او از کسانی نیست که فقط نیاز را احساس کند ولی جرئت اقدام را نداشته باشد. با جرأت و جسارتی کم نظیر این گام خطیر را برمی‌دارد.

ثالثاً ثابت کرد که اجتهاد و تفریع و طرح مسائل جدید و جوابگویی به آنها مشروط به این نیست که فقه اسلامی را کوتاه و نارسا فرض کنیم و دست به دامن قیاس و رأی بشویم. ثابت کرد که کلیات و اصول اسلامی، نوعی است که کاملًا ممکن و مقدور است در چهارچوب همان کلیات فروع تازه رسیده را جوابگویی کرد. هنر شیخ در این است که نه مانند جامدان و متقشران از پاسخگویی به نیازهای عصر خود شانه خالی کرد و نه مانند متهوّران و بی‌پروایان رأی و گمان شخصی را جانشین تشریع اسلامی کرد؛ و این است انتظار اسلام از علمای واقعی امت.

بهره و سهم ما

قرن ما یعنی قرن چهارده هجری از نظر فقه و مقررات اسلامی قرن یک فاجعه است، یک فاجعه کم نظیر. در این قرن ما شاهد قربانی شدن مقررات اسلامی در مقابل مقررات اروپایی می‌باشیم. سنگرها را پی‌درپی از دست فقه اسلامی می گیرند. در مسائل قضائی، در مسائل مدنی، در مسائل خانوادگی، در مسائل جزائی و در سایر مسائل تدریجاً مقررات ناقص اروپایی جانشین مقررات اسلامی می گردد. امروز عملًا جز مقررات عبادی در انحصار اسلام نمانده است، سایر مقررات یا انحصاراً غیر اسلامی است و یا مخلوطی است از مقررات اسلامی و غیر اسلامی، چرا؟.

اگر از مقلدان و فرنگی‌مآبان بپرسیم جواب آماده‌ای پیش خود دارند، می گویند:

قرن بیستم است و مقررات قدیم مناسب با این قرن نیست، مقررات

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۴

دیگری مناسب با روح قرن لازم است. این جمله را طوطی وار تکرار می کنند ولی اگر توضیح بخواهید که آن عواملی که در این قرن پیدا شده که ایجاب می کند قوانین اصلی زندگی بشر تغییر کند چیست، مقتضیات زمان یعنی چه و چگونه است، چه رابطه‌ای هست میان تکامل و تغییر وسایل زندگی و تغییر اصول و مقررات و مدارهای زندگی، البته جوابی نخواهید شنید. آنها

همین قـدر فکر می کننـد که مثلًا چون وسائل مسافرت عوض شـده پس علی القاعـده بایـد اصول اخلاق و مقررات اجتماع هم تغییر کند.
و البته کیست که ندانـد در این میـان دسـتهایی در کـار است که شـرق را از اصولی که به آنها می‌بالـد و پایه و مایه شخصـیت اوست خلع و عریان کند تا او را به صورت لقمه قابل هضمی برای غرب درآورد؟.
اما یک نکته را نباید فراموش کنیم: بدون شک ما از نظر فقه و اجتهاد در عصـری شبیه به عصـر شـیخ طوسی زندگی می کنیم، دچـار نوعی جمود و اعراض از مواجهه بـا مسائـل مورد نیـاز عصـر خود هستیم. ما نمی‌خواهیم زحمت گام برداری در راههای نرفته را که عصـر ما پیش پای ما گذاشته به خود بدهیم. همه علاقه ما به این است که راههای رفته را برویم و جاده‌های هموار و کوبیده را بپیماییم. ما ترجیح می‌دهیم راه هفتصد ساله حل شـبهه ابن قبّه را طی کنیم و حال آنکه امروز صدها شبهه از شبهه ابن قبّه مهمتر و اساسـی‌تر و وابسـته‌تر به زنـدگی عملی خود داریم. شـیخ الطـائفه بلکه شـیخ الطائفه‌هـایی برای قرن چهـاردهم ضروری است که:
اولًا با ضمیری روشن نیازهای عصر خویش را درک کنند.
ثانیاً با شجاعت عقلی و ادبی از نوعی شجاعت شیخ الطائفه دست به کار شوند.
ثالثاً از چهارچوب کتاب و سنت خارج نگردند.
چه می‌دانیم، شایـد روزگار آبسـتن به چنین مردانی که از امثال شـیخ الطائفه ملهم خواهند بود بوده باشد. این قدر می‌دانیم که خداوند دین خود را وانخواهد گذاشت.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۷

مزایا و خدمات مرحوم آیهٔ الله بروجردی

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ.
هرچنـد خود عنوان سـخن می‌رسانـد که موضوع سـخن فقط گوشه‌ای از زنـدگی و قسـمتی از اقـدامات فقید معظم است، ولی چون ممکن است برای بعضـی افراد این تصور پیدا شود که عنوان بالا بهانه‌ای است برای توصـیف کامل از زندگی و روحیات و صـفات شخصـی و اخلاقی معظّم له، و یا بهانه‌ای است برای تشـریح و بررسـی اقـداماتی که ایشان در دوره زعامت خودشان فرموده‌اند، لهذا باید صـریحاً بگویم که چنین منظور وسـیعی در کار نیست بلکه آنچه منظور است تشریح و توصیف شود حتی از عنوان بالا هم محدودتر و جزئی‌تر است.
توصـیف و تشـریح کامـل روحیه یـک فرد و ترسـیم جامع صـفات و خصوصـیات معنوی او که در اصـطلاح امروز «بیوگرافی» نامیـده می‌شود، به درجاتی از نقاشـی چهره و صورت و ترسـیم قیافه وی مشـکلتر است و علم و مهارت بیشتری می‌خواهد. این بنده خودم واقفم که توانایی چنین کاری ندارم و فرضاً توانایی می‌داشتم میل نداشتم که چنین کاری بکنم.
و امـا بررسـی و تحلیل اقـدامات معظم له که سالها به صورت یک وزنه و یک قـدرت اجتماعی می‌زیسـته، جریانهایی به وجود آورده و جلو جریانهایی را گرفته، در یک جا دم زده و در یک جا سـکوت کرده، ارزشـهایی را بالا برده و ارزشـهایی را پایین آورده، وجودش در تقویت و تضـعیف بعضـی جریانهـا مؤثر بوده، صـدها میلیون تومـان با مسـئولیت و رأی شخصـی- چنانکه

عادت جاری بر این است- به مصرف

رسانده، بالاخره چندین سال به صورت یک عامل نیرومند اجتماعی زندگی کرده، اساساً از عهده یک فرد خارج است.

اگر بنا شود بررسیها از روی دقت و واقع‌بینی به منظور هدایت و ارشاد و روشن کردن جامعه صورت بگیرد (چنانکه در میان ملتهای رشدیافته معمول است) لازم است هیئتی از مفکّرین بنشینند با فرصت تمام به محاسبه و تجزیه و تحلیل بپردازند و همه سود و زیانها را در نظر بگیرند و در دسترس جامعه قرار دهند.

بعلاوه جامعه ما هنوز به آن پایه از رشد نرسیده که اجتماع را فوق فرد بشناسد و حب و بغضها را کناری بگذارد و از این توصیف و تشریح‌ها فقط ارشاد و هدایت و سعادت جامعه را منظور داشته باشد همان طوری که علمای تشریح کالبدی را تشریح می‌کنند و منظوری جز علم و اطلاع و کمک گرفتن برای معالجه بیماران در نظر ندارند. گذشته از همه اینها من الآن نمی‌دانم که اگر بنا شود هیئتی از مفکّرین ذی صلاحیت بنشینند و قضاوت کنند، آیا در حال حاضر چنین افراد صلاحیت داری در اجتماع ما وجود دارند یا نه؟ زیرا ما چنین تمرینی نداریم و همچو عادتی در میان ما تاکنون جاری نبوده است. آنچه در میان ما معمول و متداول بوده و هست یک خوی قدیمی و یک بیماری نوظهور است. خوی قدیمی ما مداحی و ستایشگری و تملق است؛ بیماری جدید ما که علامت روشنفکری به شمار می‌رود لکه‌دار کردن و لجن مال کردن افراد است و به غلط نامش را «انتقاد» گذاشته‌ایم. در عین اینکه آن خوی قدیم و این بیماری جدید به ظاهر معکوس یکدیگر می‌باشند، از یک اصل و یک ریشه سرچشمه می‌گیرند و آن «گزافه‌گویی» و هوایی سخن گفتن و مصلحت اجتماع را در نظر نگرفتن است.

شاید بتوان گفت در مقام هدایت و ارشاد جامعه نور افکنی بهتر از این گونه بررسیها و تجزیه و تحلیل‌ها- اگر محققانه و منصفانه صورت بگیرد- وجود ندارد.

روح آن تعلیم عالی که در قرآن کریم راجع به تدبر در سرگذشتهای امم و افراد است چیزی جز استفاده کردن از این نور افکن نیست.

به هر حال موضوعی که در نظر است، حتی از عنوان بالا محدودتر و جزئی‌تر است؛ یعنی حتی در مقام بیان همه مزایای روحی و خدمات اجتماعی معظم له نیستم؛ فقط آن قسمت از مزایا مورد نظر است که ایشان از آن جهت که فقیه و مفتی بودند واجد آنها بودند و آن قسمت از خدمات منظور است که ایشان از آن نظر که

زعیم روحانی بودند انجام دادند.

این مزایا و خدمات همانهاست که از امتیازات ایشان است و مجموعاً در اقران و اسلاف ایشان وجود نداشته است و به اصطلاح گامی به جلو بوده و شایسته زنده نگه داشتن و پیروی است و به همین مناسبت لازم است یادآوری بشود، زیرا اگر به موجبی گامی به جلو برداشتیم شایسته نیست دو مرتبه به عقب برگردیم و مصداق آیه کریمه قرآن بشویم که می‌فرماید: أَ فَإِنْ مٰاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلىٰ أَعْقٰابِكُمْ «۱»؟.

اکنون وارد اصل مطلب می‌شویم:

روش فقهی

یکی از مزایای برجسته معظّم له سبک و روش فقهی ایشان بود که شایسته است پیروی شود و فراموش نگردد. این بنده در

مدت هشت سال آخر اقامتم در قم که مصادف بود با سالهای اول ورود معظم له به آن شهر از درسهای ایشان بهره‌مند می‌شدم و چون به روش فقاهت ایشان ایمان دارم معتقدم که باید تعقیب و تکمیل شود. آنچه در این گفتار می‌شود خلاصه کرد مقایسه مختصری است بین روش فقهی ایشان و روش فقهی متأخرین در قرون اخیر، و برای این مقصود یک مقدمه کوچک ذکر می‌کنیم.

باید دانست که روش فقهی فقها همه یکسان نبوده، اسلوبهایی متفاوت در اجتهاد و فقاهت در اسلام پدید آمده است. هم در میان اهل سنت و جماعت روشها و اسلوبهای مختلف به وجود آمده و هم در میان خود ما. اسلوب فقهی ما تدریجاً تنوع پیدا کرده و مختلف شده به طوری که به دوره‌های مختلف تقسیم می‌گردد. خود معظم له که به تاریخ فقه آشنا بودند و اسلوبهای مختلف فقهی را می‌شناختند و یکی از مزایا و امتیازاتشان همین آشنایی با روشهای مختلف فقهی شیعه و سنّی بود فقه را تقریباً به چهار دوره تقسیم می‌کردند به این ترتیب:

۱. دوره ما قبل شیخ طوسی.

۲. از زمان شیخ طوسی تا قرن دهم که تقریباً مقارن با زمان شهید ثانی است.

۳. از زمان شهید ثانی تا یک قرن اخیر

---

(۱) آل عمران/ ۱۴۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۰

۴. یک قرن اخیر.

بحث در این دوره‌ها و بیان تغییراتی که در هر دوره نسبت به دوره قبل پیدا شده خود موضوع کتاب مستقلی است. در اینجا مقایسه مختصری بین روش معظم له و روشی که در یک قرن اخیر معمول شده به عمل می‌آوریم.

فقها و اصولیین در مبحث اجتهاد و تقلید و یا در مبحث قضا و شهادات چندین علم را نام می‌برند که مقدمه اجتهاد شمرده می‌شوند. می‌گویند شخص مجتهد باید این علوم را طی کرده باشد. این علوم عبارت است از نحو، صرف، لغت، منطق، کلام، اصول، تفسیر، حدیث، رجال (یعنی معرفت به احوال روات احادیث).

متأخرین- یعنی از یک قرن پیش به این طرف- اینچنین معتقد شده و در کتب خود تصریح کرده‌اند که آن چیزی که عمده و مهم و اساس است علم اصول است، و لهذا عملًا چندان توجهی به سایر علوم نمی‌کنند و بلکه بعضی از آن علوم یعنی تفسیر و حدیث و معرفت رجال حتی به طور مختصر هم تدریس نمی‌شود، زیرا به عقیده متأخرین دانستن مقداری ادبیات عرب کافی است که در موقع لزوم به تفسیر آیه قرآن رجوع شود، لزومی ندارد که مجتهد قبلًا با تفسیر قرآن آشنا باشد. همچنین حدیث و معرفت رجال اسناد احادیث، زیرا به عقیده متأخرین، در علم اصول حجیت خبر واحد صحیح، ثابت شده؛ و از طرفی بعضی از علمای حدیث گذشته مانند شیخ حرّ عاملی مؤلف وسائل الشیعهٔ این زحمت و رنج را متحمل شده‌اند و احادیث صحیح را از غیر صحیح جدا کرده و در دسترس قرار داده‌اند، پس لزومی ندارد برای شناختن حدیث صحیح از غیر صحیح صرف وقت بشود. روی این جهات عادت جاری فعلی این است که طلاب بعد از مختصری ادبیات عرب و منطق، به خواندن اصول فقه می‌پردازند و ثقل کار خود را روی این علم می‌اندازند و ضمناً به خواندن خود فقه مشغول می‌گردند تا آنکه به عقیده خودشان به مقام اجتهاد نائل می‌گردند.

و چون اخیراً کتابهای فقهی مفصل و جامعی نیز نوشته شده که بعضی از نظر نقل اقوال فقها جامعیت دارند مثل مفتاح الکرامه

سید جواد عاملی، و بعضی از نظر اشتمال بر فروع و قوت استدلال جامعیت دارند مثل جواهر الکلام شیخ محمد حسن نجفی و مصباح الفقیه حاج آقا رضا همدانی، به عقیده متأخرین این کتب ما را از سایر کتب فقهیه بی‌نیاز می‌سازد، پس چندان لزومی ندارد که به سایر کتب فقهیه هزار سال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۱

پیش مراجعه کنیم؛ پس برای یک فقیه بعد از تسلط کامل بر علم اصول با در نظر گرفتن کتاب حدیث جامعی مانند وسائل و کتابهای فقهی جامعی مانند جواهر و مفتاح الکرامه کافی است که این چند کتاب را جلو خود بگذارد و به استنباط احکام الهی بپردازد.

البته این روش عمومی و نوعی است ولی همیشه افراد استثنایی پیدا می‌شوند که تمایلی به تفسیر یا حدیث یا معرفت رجال و یا فقه عامه و یا تاریخ نشان می‌دهند ولی معمولًا این امور کارهای لازمی شمرده نمی‌شود.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که علم اصول فقه به وسیله علامه محقق حاج شیخ مرتضی انصاری اعلی اللّٰه مقامه الشریف که حقاً لقب «خاتم المجتهدین» درباره‌اش اغراق و مبالغه نیست، مخصوصاً در قسمتهایی مانند آنچه به نام «اصول عملیه» نامیده می‌شود، پیشرفت و ترقی شایانی کرده و تقریباً آن را به صورت یک علم نیمه معقول درآورده است، مباحثی جذاب و سرگرم‌کننده پیدا کرده است، میدان مسابقه و زورآزمایی و تمرین هوش و استعداد شده. هر چند از زمان شیخ به این طرف این علم جلو نرفته (با اینکه زمینه جلو رفتنش هست) ولی شاخ و برگ زیادتری پیدا کرده. روی هم رفته ترقی و کمالی در این علم پیدا شده و وسعت پیدا کرده و فضلای طلاب را به خود مشغول ساخته و به همین جهت موجب شده که فضلای طلاب از سایر شعب علوم اسلامی بازبمانند و مصداق شعر معروف شاعر عرب گردند:

الْهَتْ بَنی تَغْلَبِ عَنْ کُلِّ مَکْرُمَةٍ قَصیدَةٌ قالَها عَمْرُو بْنِ کُلْثُومِ

انصراف از سایر شعب علوم اسلامی از یک طرف و جذابیت و سرگرم کنندگی علم اصول از طرف دیگر، منشأ پیدایش عادتی در میان فضلا و اهل نظر شده که می‌توان نام آن را عادت «مسأله‌سازی» گذاشت، به این معنا که مسائلی را فرض و تخیّل می‌کنند و در اطراف آن مسائل فرضی به بحث و مناظره می‌پردازند، و البته ممکن است در همه عمر بشر چنین فرضی واقع نشود اما از نظر اعمال قواعد اصولی جالب است که ببینیم جای کدامیک از اصول چهارگانه یعنی برائت و احتیاط و تخییر و استصحاب یا برخی قواعد و اصول دیگر از قبیل اصالة الطهارة یا قاعده فراغ و تجاوز است.

و چون این اصول علمی در جایی جاری است که شکی در کار باشد، و از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۲

طرفی موقعی معماآمیز می‌گردد که یک علم اجمالی و مبهم هم در کار باشد، لهذا در این مسائل فرضی و ساخته شده، «شک» و «علم اجمالی» زیاد به گوش می‌خورد و گاهی در میان این مسائل فرضی مسائل خوشمزه‌ای فرض می‌شود که جالب توجه است. مثلًا فرض می‌کنیم شخصی وضو گرفت و بعد رفت داخل اطاق شد، بعد که بیرون آمد علم اجمالی دارد که در وقتی که داخل اطاق شد یا نماز فریضه‌اش را خواند پس تکلیفش ساقط است و یا با زوجه خودش مقاربت کرد پس نه تنها تکلیف و فریضه‌اش ساقط نشده بلکه طهارتش (وضو) نیز باطل شده و باید برود غسل کند و نماز بخواند. حالا تکلیف این شخص چیست، برود احتیاطاً غسل کند و بعد هم فریضه نماز را ادا کند و یا بنا بگذارد که نماز خوانده و غسل هم نکند یا تنها غسل بکند؟.

حالا آیا چنین فرضی برای کسی اتفاق می‌افتد یا اتفاق نمی‌افتد مطلب دیگری است.

یک بار دیگر هم در تاریخ اسلامی روحیه «مسأله‌سازی» و دنبال مسائل فرضی رفتن پدید آمده و آن در قرن دوم هجری یعنی هنگامی است که در عراق مکتب رأی و قیاس به وسیله ابو حنیفه پیشوای معروف یکی از فرقه‌های اهل تسنن پایه‌گذاری شد و برای قبول و سندیّت حدیث شرایط زیادی قائل شدند و میدان فعالیت به دست رأی و قیاس افتاد.

در حجاز، گذشته از ائمه اهل بیت علیهم السلام که عمل به قیاس را باطل می‌دانستند، فقهای عامه از قبیل مالک بن انس و شاگردانش نیز با قیاس میانه خوبی نداشتند و چون فقهای عراقی یعنی ابو حنیفه و اتباعش در مسائل فرضی خویش با کلمه «أ رأیت» شروع می‌کردند، فقهای حجاز آنها را «أرأیتیون» می‌خواندند. در بعضی از احادیث ما نیز اشاره به این جریان هست و بعضی از ائمه فرموده‌اند: «ما اهل أ رأیت نیستیم.».

البته بحث در این مطلب از جنبه نظری که آیا روش متأخرین صحیح است یا نه، از حدود این مقاله خارج است. آنچه گفته شد فقط به منظور مقایسه بین روش فقهی شخصیت بزرگی است که موضوع مقاله ماست با روش فقهی که غالب متأخرین دارند. معظم له عملًا اینچنین نبود.

اولًا همان طوری که اشاره کردم به تاریخ فقه آشنا بود و سبک فکرهای مختلف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۳

قدما و متأخرین را می‌شناخت و بعضی را تأیید و نسبت به بعضی انتقاد داشت و آنها را عامل انحراف فقه می‌دانست.

ثانیاً بر حدیث و رجال حدیث تسلط کامل داشت، طبقات روات و محدّثین را کاملًا می‌شناخت و خود یک طبقه‌بندی مخصوصی کرده بود که بی‌سابقه بود. با یک نگاه به سند حدیث اگر خللی در سند آن حدیث وجود داشت درک می‌کرد.

ثالثاً بر فقه سایر فرق مسلمین و روش و مسلک آنها تا اندازه‌ای محیط بود. کتب حدیث و رجال حدیث را می‌شناخت.

معرفت رجال حدیث شیعه و سنّی از یک طرف و اطلاع بر فتاوی و فقه سایر فرق اسلامی از طرف دیگر موجب می‌شد که گاه اتفاق می‌افتاد حدیثی طرح می‌شد و ابتدا یک معنا و مفهوم از آن به نظر می‌رسید ولی بعد معظم له تشریح می‌کرد که این شخصی که این سؤال را از امام کرده اهل فلان شهر یا فلان منطقه بوده و در آنجا مردم تابع فتوای فلان فقیه از فقهای عامه بوده‌اند و فتوای آن فقیه این بوده است، و چون آن شخص در آن محیط بوده و آن فتوا در آن محیط شایع بوده پس ذهن وی مسبوق به چنان سابقه‌ای بوده پس مقصود وی از سؤال این بوده که سؤال کرده و جواب شنیده. وقتی که معظم له این جهات را تشریح می‌کرد و به اصطلاح روحیه راوی را تحلیل می‌کرد، می‌دیدیم که معنی و مفهوم سؤال و جواب عوض می‌شود و شکل دیگری به خود می‌گیرد.

و یا کلمه‌ای در حدیث بود که در عرف عام امروز یک معنای معین داشت ولی با اظهارات معظم له معلوم می‌شد که این کلمه در محیط خاصی که در آن وقت محل پرورش سؤال‌کننده حدیث بوده معنی دیگری داشته.

با همه تبحری که در اصول فقه داشت کمتر مسائل فقهی را بر مسائل شکی اصولی مبتنی می‌کرد و هرگز گرد مسائل فرضی نمی‌رفت. گاه به طعنه می‌گفت که آقایان طلاب منتظرند که یک «اصل» را گیر بیاورند و دستاویز قرار دهند و به بحث و جدل بپردازند.

با قرآن و تفاسیر آشنایی کامل داشت. قرآن را هرچند بتمامه حافظ نبود اما نیمه حفظ داشت، تاریخ اسلامی را دیده و خوانده و آشنا بود.

در نتیجه همه اینها جوّ و محیطی را که آیات قرآن در آن نازل شده و همچنین جوّ و محیطی را که اخبار و احادیث در آن صدور یافته و محیطهایی که فقه در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۴
آنجاها تدریجاً رشد کرده و پرورش یافته کاملًا می‌شناخت، و بدیهی است که این جهات به وی روشن‌بینی خاصی داده بود.
سبک و سلیقه معظم له در فکر و سلیقه حوزه علمیه قم زیاد اثر کرد؛ تا حدّ زیادی روشها را عوض کرد و امیدواریم هرچه بیشتر سبک و روش ایشان پیروی شود و تعقیب بلکه تکمیل گردد.
این نکته را هم اضافه کنم که معظم له مکرر در ضمن اعتراف به پاره‌ای از محاسن کتاب حدیث معروف وسائل الشیعهٔ تألیف شیخ حرّ عاملی نواقص این کتاب را تذکر می‌داد و آرزو می‌کرد که کتابی در حدیث نوشته شود که محاسن وسائل الشیعهٔ را داشته باشد و اما نواقص آن کتاب را نداشته باشد. بالاخره این آرزو جامه عمل پوشید و تحت نظر و مراقبت خود معظم له عده‌ای از فضلای طلاب به این کار مشغول شدند و در حدود ده سال طول کشید تا بالاخره در دو سه سال قبل به اتمام رسید و از سال گذشته به طبع آن کتاب آغاز شد.
این کتاب موسوم است به تهذیب الوسائل. خیلی موجب تأسف خواهد بود اگر خدای نخواسته طبع این کتاب موقوف شود. من شخصاً هنوز موفق به زیارت آن کتاب نشده‌ام ولی از قراری که از اهل اطلاع شنیده‌ام همان طوری است که معظم له آرزو می‌کرد.

وحدت اسلامی

یکی از مزایای معظم له توجه و علاقه فراوانی بود که به مسأله وحدت اسلامی و حسن تفاهم و تقریب بین مذاهب اسلامیه داشت. این مرد چون به تاریخ اسلام و مذاهب اسلامی آشنا بود، می‌دانست که سیاست حکام گذشته در تفرقه و دامن زدن آتش اختلاف چه اندازه تأثیر داشته است، و هم توجه داشت که در عصر حاضر نیز سیاستهای استعماری از این تفرقه حد اکثر استفاده را می‌کنند و بلکه آن را دامن می‌زنند، و هم توجه داشت که بُعد و دوری شیعه از سایر فرق سبب شده که آنها شیعه را نشناسند و درباره آنها تصوراتی دور از حقیقت بنمایند. به این جهات بسیار علاقه‌مند بود که حسن تفاهمی بین شیعه و سنّی برقرار شود که از طرفی وحدت اسلامی که منظور بزرگ این دین مقدس است تأمین گردد و از طرف دیگر شیعه و فقه شیعه و معارف شیعه آن‌طور که هست به جامعه تسنن که اکثریت مسلمانان را
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۵
تشکیل می‌دهند معرفی شود.
از حسن تصادف چند سال قبل از زعامت و ریاست معظم له که هنوز ایشان در بروجرد بودند «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه» به همت جمعی از روشنفکران سنّی و شیعه تأسیس شد. معظم له در دوره زعامت خود تا حد ممکن با این فکر و با این مؤسسه کمک و همکاری کرد. برای اولین بار بعد از چندین صد سال بین زعیم روحانی شیعه و زعیم روحانی سنّی شیخ عبد المجید سلیم و بعد از فوت او به فاصله دو سه سال شیخ محمود شلتوت مفتی حاضر مصر و رئیس جامع ازهر روابط دوستانه‌ای برقرار شد و نامه‌ها مبادله گردید.
قطعاً طرز تفکر معظم له و حسن تفاهمی که بین ایشان و شیخ شلتوت بود مؤثر بود در اینکه آن فتوای تاریخی معروف را در مورد به رسمیت شناختن مذهب شیعه بدهد.
معظم له را نباید گفت نسبت به این مسأله علاقه‌مند بود، بلکه باید گفت عاشق و دلباخته این موضوع بود و مرغ دلش برای این موضوع پر می‌زد.

عجیب این است که از دو منبع موثق شنیدم که در حادثه قلبی اخیر که منجر به فوت ایشان شد، بعد از حمله قلبی اول که عارض شد و مدتی بیهوش بوده‌اند و بعد به هوش آمدند، قبل از آنکه توجهی به حال خود بکنند و در این موضوع حرفی بزنند موضوع تقریب و وحدت اسلامی را طرح می‌کنند و می‌گویند من آرزوها در این زمینه داشتم.

اسلام در دنیای خارج

از گامهای برجسته‌ای که در زمان معظم له و به وسیله ایشان برداشته شد اعزام مبلّغ و نماینده مذهبی به کشورهای خارجی بود. معرفی اسلام به کشورهای خارجی هر اندازه تاکنون صورت گرفته یا به وسیله شرق‌شناسان اروپایی بوده یا به وسیله بعضی از دانشجویان با استعداد مسلمان که تا حدودی موفق شده‌اند فعالیتهایی در مدت اقامت خود در کشورهای خارجی متمدن بنمایند از قبیل دکتر محمد اقبال پاکستانی در مدتی که در اروپا می‌زیسته، و یا به وسیله دانشمندان مصری و هندی بوده که بعضی کتابهای جالب درباره اسلام نوشته‌اند و به زبانهای خارجی ترجمه شده، و یا به وسیله فرقه‌های منسوب به اسلام مانند قادیانیها بوده که در اروپا یا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۶

امریکا فعالیتهایی کرده‌اند و شاید فعالیت دسته اخیر از همه بیشتر بوده است. الآن نمی‌دانم که تاکنون از طرف دانشگاه مذهبی «ازهر» نمایندگانی به طور رسمی به کشورهای متمدن فرستاده شده یا نه. قدر مسلّم این است که تاکنون از اسلام یک معرفی صحیحی به دنیای خارج نشده و باز قدر مسلّم این است که از طرف جامعه شیعه تا چند سال پیش هیچ گونه اقدامی به هیچ شکلی نشده بود.

معظم له که علاوه بر جنبه فقاهت مطالعاتی در متن اسلام و معتقدات اسلامی داشت و اسلام را خیلی بی‌پیرایه و عریان از توهمات عوامانه پذیرفته بود و از طرفی بر خلاف اقران و اسلاف خود از تاریخ قرون جدید و اوضاع عصر حاضر تا حدود نسبتاً خوبی آگاه بود، معتقد بود که اگر حقایق فطری اسلامی بر افکار حقیقت‌جو و کاوشگر و کم تعصّب اروپایی عرضه داشته بشود این دین حنیف را تدریجاً خواهند پذیرفت، و روی همین جهت نماینده به آلمان و آمریکا اعزام کرد و در کار اعزام نماینده به لندن و بعضی جاهای دیگر بود که اجل فرا رسید.

البته آنچه تاکنون انجام شده آغاز کار است و نسبت به آنچه باید انجام گیرد طرف مقایسه نیست. اگر فعالیتهای مذهبی مسیحی‌ها را در نظر بگیریم که چه اندازه توسعه پیدا کرده و از مرحله خطابه و مقاله گذشته به مرحله عمل و احسان و تبلیغ عملی رسیده و حتی از تعصب و تخریب سایر مذاهب و برگرداندن به مذهب مسیح کاسته شده و جنبه خدمت به بشریت و انسانیت پیدا کرده، خواهیم دید که «ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم» ولی اگر نسبت به گذشته خودمان بسنجیم که حتی فکر این کارها در دماغها راه نداشت، خواهیم دید که چه اقدام برجسته‌ای به وسیله معظم له صورت گرفته است. فریضه ذمّه همه ما شیعیان است که این برنامه را تقویت و تکمیل کنیم و توسعه دهیم.

همکاری دین و علم

یکی از مزایای برجسته معظم له که نماینده طرز تفکر روشن وی بود علاقه‌مندی وی به تأسیس دبستانها و دبیرستانهای جدید تحت نظر سرپرستان متدین بود که دانش‌آموزان را هم علم بیاموزند و هم دین. معظم له دیانت مردم را در بی‌خبری و

بی‌اطلاعی و بی‌سوادی آنها جستجو نمی‌کرد، معتقد بود که اگر مردم عالم شوند و دین هم به طور صحیح و معقول به آنها تعلیم گردد، هم دانا خواهند شد و هم

متدیّن. آن مقداری که من اطلاع دارم مبالغ زیادی از وجوه و سهم امام را اجازه داد که صرف تأسیس بعضی از دبستانها و دبیرستانها شود.

در بیلان چاپی دبیرستان کمال نارمک خواندم که مبلغی در حدود هشتصد هزار ریال با اجازه ایشان بابت سهم امام به دفتر آن مدرسه پرداخته شده است. هرچند درباره مدارس «جامعه تعلیمات اسلامی» اطلاع دقیقی ندارم اما می‌دانم کمکهای شایانی کرده است، و حتماً موارد دیگر هم هست که من فعلًا بی‌خبرم.

این اقدام معظم له بسیار قابل تحسین است. هرچند این اقدام نیز نسبت به آنچه باید بشود ناچیز است اما با توجه به اینکه در گذشته افرادی بودند و الآن هم وجود دارند که آبادی دین را در خرابی این مدارس و معدوم شدن علوم جدید می‌دانسته و می‌دانند معلوم می‌شود که عمل معظم له بسیار ارزشمند بوده است.

دفتر و حساب

یکی از اقدامات معظم له این بود که برخی از امور مرجعیت را تحت نظام دفتر و حساب درآوردند.

همه می‌دانند که معمولًا در هر شهری و هر نقطه‌ای که عده‌ای شیعه علاقه‌مند به امور دیانت باشند یک نفر یا چند نفر وکالتنامه‌ای از طرف مرجع تقلید می‌گیرند برای گرفتن وجوهات از مردم و فرستادن به مرکز، و ممکن است اجازه‌ای هم برای شخص خود بگیرند که فلان مبلغ حق مصرف کردن داشته باشند.

در گذشته معمول نبود که اگر کسی اجازه وکالتی بگیرد آن اجازه و وکالت در دفتری یادداشت شود و در نتیجه ممکن بود در طول چند سال مرجعیت یک نفر چند هزار وکالت و اجازه گرفته شود و چون دفتر و ثبت و ضبطی نبود عدد اینها غیر مشخص بود و کسی درست نمی‌دانست آن فلان نقطه وکیل برای وجوهات دارد یا ندارد. ممکن بود برای یک نقطه کوچک چند نفر وکالت گرفته باشند و برای یک نقطه دیگر کسی وکالت نگرفته باشد.

در این بین شیّادانی پیدا می‌شدند که مهر و امضاء مرجع را جعل می‌کردند و اگر از مرکز سؤال می‌شد که شخصی به این اسم مدعی و کالت است آیا راست می‌گوید یا جعل کرده، مرکز نمی‌توانست جواب بدهد، و یا اگر کسی می‌آمد و وکالتی برای

یک نقطه معین می‌خواست اگر آن نقطه مشهور و معروف نبود مرکز نمی‌توانست بداند که آیا در آنجا کسی دارد یا ندارد. ولی معظم له از همان روزهای اول زعامت دستور دادند دفتری تنظیم گردد.

در آن دفتر نام آن شخص و حدود وکالت و مضمون وکالتنامه و محل سکونت آن شخص و نام کسانی که به معرفی و توثیق آنها این وکالت داده شده درج می‌شد. و در مواردی که تخلفی دیده می‌شد آن وکالتنامه استرداد می‌شد. این اقدام معظم له امر وکالتها را از هرج و مرج خارج ساخت.

ضمناً دفتر دیگری برای مراسلات تنظیم شد. نامه‌ها با نمره وارد دفتر می‌شد و با نمره جواب داده می‌شد. همیشه مشخص بود که راجع به فلان موضوع چه جوابی داده شده است.

ممکن است کسانی این اقدام معظم له را مهم نشمارند و بگویند این کاری است که در همه مؤسسات معمول است، یک

تجارتخانه همه اینها و بیشتر از اینها را دارد.

البته این درست است ولی نباید فراموش کرد که این اقدام معظم له در محیطی انجام گرفته که شعار قافله‌سالاران این بود که نظم در بی‌نظمی، و نقشه در بی‌نقشگی و برنامه در بی‌برنامگی است، و رمز بقاء روحانیت را حساب و کتاب نداشتن و برنامه نداشتن می‌دانند. بنابراین این عمل به منزله یک مجاهده عظیم و یک قدم بزرگ باید محسوب گردد. و ما امیدواریم که هرچه بیشتر و زیادتر حساب و دفتر و بیلان دخل و خرج وارد زندگی روحانیت بشود، روحانیت دارای صندوق مالی مرتب شود، امر وجوهات از تفرق و تشتت بیرون رود و در نتیجه از بزرگترین ثروت و منبعی که در اختیار دارد یعنی یک عده افراد زبده و خالص و مخلص که در میان طلاب وجود دارند و مغناطیس دین آنها را از میان جامعه برگزیده است حد اکثر استفاده را بنمایند.

بهتر این است که در قسمت اخیر، عملیات دو رهبر بزرگ دینی شیعی مذهب که از مفاخر بزرگ عالم اسلام می‌باشند یعنی علامه جلیل سید شرف الدین عاملی و علامه جلیل سید محسن امین عاملی سرمشق قرار گیرد. این دو رهبر بزرگ در بسیاری از کارها باید سرمشق قرار بگیرند.

شایسته است دبیرخانه انجمنهای اسلامی ایران خدمات و مزایای این دو مرد بزرگ را نیز در اختیار جامعه مسلمانان قرار دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۹

آنچه در این مقاله گفته شد به منظور ثنا و تجلیل و به اصطلاح «تأبین» نبود، زیرا اولًا معظم له بالاتر از این است که احتیاجی به این تجلیلها داشته باشد و ثانیاً این جانب در همه عمر هرگز گرد مداحی و ستایشگری افراد و اشخاص مخصوصاً مادامی که زنده هستند و وجودشان مطمع است نرفته است. اینکه گفته شد، فقط بیان درسی بود برای اجتماع و تذکری بود برای کسانی که میل دارند بار گران زعامت روحانی را به دوش بکشند.

همان طوری که اول اشاره شد این مقاله در مقام بیان همه خدمات و مزایای زندگی معظم له نیست. فقط قسمتی از خدمات و مزایا که از اختصاصات ایشان بود و نسبت به گذشته گامی به جلو بود در این مقاله تا آنجا که در حین نوشتن در نظر داشتم یادآوری شد. خدمات دیگر ایشان از قبیل تأسیس مدارس قدیمه و مساجد و حوزه‌های علمیه روحانی در شهرستانها زیاد است و از موضوع مقاله ما خارج است.

تهران- مدرسه مروی- ۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۰.

مرتضی مطهری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۳

اصل اجتهاد در اسلام

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ «۱»* وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۲».

اجتهاد چیست؟

مسأله اجتهاد و تقلید این روزها مسأله روز است. بسیاری اشخاص این روزها می‌پرسند و یا با خود فکر می‌کنند که اجتهاد در اسلام چه صیغه‌ای است و از کجای اسلام درآمده است؟ چرا باید تقلید کرد؟ شرایط اجتهاد چیست؟ وظایف مجتهد چیست؟ وظایف مقلّد چیست؟.

اجتهاد به طور سربسته به معنای صاحب نظر شدن در امر دین است، ولی صاحب نظر بودن و اعمال نظر کردن در امور دینی از نظر ما که شیعه هستیم دو جور است: مشروع و ممنوع، همان طوری که تقلید نیز بر دو قسم است: مشروع و ممنوع.

---

(۱) این سخنرانی در اول اردیبهشت سال ۱۳۴۰ سه هفته بعد از فوت مرحوم آیت اللّه بروجردی اعلی اللّه مقامه ایراد شده است.

(۲) توبه/ ۱۲۲: [و مؤمنین همگی نمی‌توانند کوچ کنند، پس چرا از هر فرقه‌ای گروهی کوچ نمی‌کنند تا در دین تفقّه و دانش کافی پیدا کنند و چون به سوی قوم خود بازگشتند آنها را هشدار دهند.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۴

اجتهادِ ممنوع

اما اجتهادی که از نظر ما ممنوع است به معنای تقنین و تشریع قانون است؛ یعنی مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نیست با فکر خودش و رأی خودش وضع کند.

این را در اصطلاح «اجتهاد رأی» می‌گویند. این گونه اجتهاد از نظر شیعه ممنوع است ولی اهل تسنن آن را جایز می‌دانند. آنها منابع تشریع و ادلّه شرعیه را که ذکر می‌کنند می‌گویند: کتاب و سنت و اجتهاد. اجتهاد را که مقصود همان «اجتهاد رأی» است در عرض کتاب و سنت قرار می‌دهند.

این اختلاف نظر از اینجا سرچشمه می‌گیرد که اهل تسنن می‌گویند احکامی که به وسیله کتاب و سنت تشریع شده محدود و متناهی است و حال آنکه وقایع و حوادثی که پیش می‌آید نامحدود است، پس یک منبع دیگر غیر از کتاب و سنت لازم است معین شده باشد برای تشریع احکام الهی و آن همان است که از او به «اجتهاد رأی» تعبیر می‌کنیم. در این زمینه احادیثی هم از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده‌اند. از آن جمله اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگامی که معاذ بن جبل را به یمن می‌فرستاد از او پرسید در آنجا چگونه حکم می‌کنی؟ گفت مطابق کتاب خدا. فرمود اگر حکم را در کتاب خدا نیافتی چگونه حکم می‌کنی؟ گفت از سنت پیغمبر خدا استفاده می‌کنم. فرمود اگر در سنت پیغمبر خدا نیافتی چه خواهی کرد؟ گفت: اجْتَهِدُ رَأیی یعنی فکر و ذوق و سلیقه خودم را به کار می‌اندازم. احادیث دیگری هم در این زمینه روایت کرده‌اند.

در اینکه «اجتهاد رأی» چگونه است و به چه ترتیبی باید صورت بگیرد، در میان اهل تسنن اختلاف نظر است. شافعی در کتاب معروف خود به نام الرّسالهٔ- که اولین کتابی است که در علم اصول فقه نوشته شده و بنده در کتابخانه مجلس دیده‌ام- بابی دارد به نام باب اجتهاد. شافعی در آن کتاب اصرار دارد که اجتهاد که در احادیث آمده منحصراً «قیاس» است. قیاس اجمالًا یعنی موارد مشابه را در نظر بگیریم و در قضیه مورد نظر خود مطابق آن موارد مشابه حکم کنیم.

ولی بعضی دیگر از فقهای اهل تسنن اجتهاد رأی را منحصر به قیاس ندانسته‌اند، «استحسان» را نیز معتبر شمرده‌اند. استحسان یعنی اینکه مستقلًا بدون اینکه موارد مشابه را در نظر بگیریم ببینیم اقرب به حق و عدالت چیست و ذوق و عقل ما چگونه می‌پسندد همان‌طور رأی بدهیم. و همچنین است «استصلاح» یعنی

تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر. و همچنین است «تأوّل» یعنی هرچند حکمی در نصّی از نصوص دینی، در آیه‌ای از آیات قرآن و یا حدیثی از احادیث معتبره پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله رسیده ولی به واسطه بعضی مناسبات، ما حق داشته باشیم از مدلول نصّ صرف نظر کنیم و «رأی اجتهادی» خود را مقدم بداریم. هرکدام از اینها احتیاج به شرح و تفصیل دارد و بحث شیعه و سنی را در میان می‌آورد. در این زمینه یعنی زمینه اجتهاد در عرض نص و در مقابل نص، کتابها نوشته شده و شاید از همه بهتر همین رساله‌ای است که اخیراً علامه جلیل مرحوم سید شرف الدین- رحمهٔ اللّه علیه- به نام النص و الاجتهاد نوشته‌اند.

اما از نظر شیعه چنین اجتهادی مشروع نیست. از نظر شیعه و ائمه شیعه اساس اوّلی این مطلب یعنی اینکه احکام کتاب و سنت وافی نیست پس احتیاج به اجتهاد رأی است درست نیست. اخبار و احادیث زیادی در این زمینه آمده که حکم هر چیزی به طور کلی در کتاب و سنت موجود است. در کافی بعد از باب «البِدَع و المَقاییس» بابی دارد به این عنوان: «باب الرد الی الکتاب و السنهٔ و انه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع مایحتاج الیه الناس الّا و قد جاء فیه کتاب او سنهٔ» «۱». ائمه اهل بیت علیهم السلام از قدیم الایام به مخالفت با قیاس و رأی شناخته شده‌اند.

و البته قبول کردن و قبول نکردن قیاس و اجتهاد رأی را از دو نظر می‌توان مورد مطالعه قرار داد. یکی از آن جهت که عرض کردم یعنی قیاس و اجتهاد رأی را به عنوان یک منبع از منابع تشریع اسلامی بشماریم و در عرض کتاب و سنت قرار دهیم و بگوییم مواردی هست که حکمی به وسیله وحی تشریع نشده و باید مجتهدین با رأی خود آن را بیان کنند؛ و دیگر از آن جهت که قیاس و اجتهاد رأی را به عنوان وسیله استنباط احکام واقعی مورد استفاده قرار دهیم همان طوری که از سایر وسائل و طرق مثل خبر واحد استفاده می‌کنیم. به اصطلاح ممکن است به قیاس جنبه موضوعیت بدهیم و ممکن است جنبه طریقیت بدهیم.

در فقه شیعه قیاس و رأی به هیچ یک از دو عنوان بالا معتبر نیست. اما از نظر اول به جهت اینکه ما حکم تشریع نشده (و لو به طور کلی) به وسیله کتاب و سنت

---

(۱) کافی، ج ۱، کتاب العلم: [باب رجوع به قرآن و سنت، و اینکه همه حلال و حرام و احتیاجات مردم در قرآن یا سنت موجود است.]

نداریم، و اما از نظر دوم به جهت آنکه قیاس و رأی از نوع گمانها و تخمینهایی است که در احکام شرعی زیاد به خطا می‌رود. اساس مخالفت شیعه و سنی در مورد قیاس همان قسمت اول است گو اینکه قسمت دوم در میان اصولیین بیشتر معروف و مشهور شده است.

حق «اجتهاد» در میان اهل تسنن دوام پیدا نکرد. شاید علت امر اشکالاتی بود که عملًا به وجود آمد، زیرا اگر چنین حقی ادامه پیدا کند خصوصاً اگر «تأوّل» و تصرف در نصوص را جایز بشماریم و هرکس مطابق رأی خود تصرف و تأوّلی بنماید چیزی از دین باقی نمی‌ماند. شاید به همین علت بود که تدریجاً حق اجتهاد مستقل سلب شد و نظر علمای تسنن بر این قرار گرفت که مردم را سوق بدهند فقط به تقلید از چهار مجتهد و چهار امام معروف: ابو حنیفه، شافعی، مالک بن انس، احمد بن حنبل، و مردم را از تقلید و پیروی غیر این چهار نفر منع کنند. این کار ابتدا در مصر شد (در قرن هفتم) و بعد در سایر کشورهای

اسلامی هم عمل شد.

اجتهادِ مشروع

کلمه «اجتهاد» تا قرن پنجم به همین معنای بالخصوص یعنی به معنای قیاس و اجتهاد رأی که از نظر شیعه اجتهادِ ممنوع است استعمال می‌شد. علمای شیعه تا آن وقت در کتب خود «باب الاجتهاد» را می‌نوشتند برای اینکه آن را رد کنند و باطل بشمارند و آن را ممنوع اعلام نمایند؛ مثل شیخ طوسی در عُدّه. ولی تدریجاً معنای این کلمه از اختصاص بیرون آمد و خود علمای اهل تسنن مثل ابن حاجب در مختصر الاصول- که عضدی آن را شرح کرده و تا این اواخر کتاب اصول رسمی جامع ازهر بوده و شاید الان هم باشد- و قبل از او غزالی در کتاب معروف المستصفی کلمه «اجتهاد» را به معنای خصوص اجتهاد رأی استعمال نکردند که در عرض کتاب و سنت قرار بگیرد، بلکه به معنای مطلق جهد و کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی به کار بردند که با این تعبیر بیان می‌گردد: استفراغ الوسع فی طلب الحکم الشرعی. به حسب این تعریف معنای اجتهاد به کار بردن منتهای کوشش در استنباط حکم شرعی از روی ادله معتبره شرعیّه است، اما اینکه ادله شرعیه معتبره چیست، آیا قیاس و استحسان و غیره نیز از ادله شرعیّه هست یا نیست، مطلب دیگری است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۷

از این وقت علمای شیعه نیز این کلمه را پذیرفتند، زیرا اجتهاد را به این معنی آنها قبول داشتند. این اجتهاد، اجتهاد مشروع است. هرچند این کلمه در ابتدا در میان شیعه یک کلمه منفوری بود ولی بعد از آنکه تغییر معنا و مفهوم داد علمای شیعه تعصب نورزیدند و از استعمال آن خودداری نکردند. چنین به نظر می‌رسد که در بسیاری از موارد، علمای شیعه مقید بودند که رعایت وحدت و اسلوب و هماهنگی با جماعت مسلمین را بنمایند. مثلًا اهل تسنن اجماع را حجت می‌دانستند و تقریباً برای اجماع نیز مانند قیاس اصالت و موضوعیت قائلند و شیعه آن را قبول ندارد، چیز دیگر را قبول دارد، ولی برای حفظ وحدت و اسلوب، نام آنچه را خودشان قبول داشتند اجماع گذاشتند. آنها گفته بودند ادلّه شرعیه چهارتاست: کتاب و سنت و اجماع و اجتهاد (قیاس)، اینها گفتند: ادلّه شرعیه چهارتاست: کتاب و سنت و اجماع و عقل. فقط به جای قیاس عقل را گذاشتند.

به هر حال اجتهاد تدریجاً معنای صحیح و منطقی پیدا کرد، یعنی به کار بردن تدبر و تعقل در فهم ادلّه شرعیه، که البته احتیاج دارد به یک رشته علوم که مقدمه شایستگی و استعداد تعقل و تدبر صحیح و عالمانه می‌باشند. علمای اسلام تدریجاً برخوردند که استنباط و استخراج احکام از مجموع ادلّه شرعیه احتیاج دارد به یک سلسله علوم و معارف ابتدایی از قبیل علوم ادبیه و منطق و به دانستن قرآن و تفسیر و حدیث و رجال حدیث و شناختن قواعد علم اصول و حتی اطلاع بر فقه سایر فرق. «مجتهد» به کسی گفتند که این علوم را واجد باشد.

به طور جزم نمی‌گویم ولی گمان قوی دارم که اول کسی که کلمه اجتهاد و مجتهد را در شیعه به این معنا استعمال کرد علامه حلّی است. علامه در کتاب تهذیب الاصول بعد از باب القیاس، باب الاجتهاد دارد و در آنجا اجتهاد را به همین معنا استعمال کرده که امروز استعمال می‌کنند و شایع است.

پس اجتهادِ ممنوع و مردود از نظر شیعه یعنی رأی و قیاس که در قدیم به نام اجتهاد نامیده می‌شده، خواه آن را یک منبع تشریع و تقنین مستقل بشماریم و یا آن را وسیله استنباط و استخراج حکم واقعی قرار دهیم. ولی اجتهادِ مشروع عبارت است از به کار بردن کوشش و جهد بر مبنای تخصص فنی.

پس اینکه گفته می‌شود اجتهاد در اسلام چه صیغه‌ای است و از چه مقوله‌ای است و چه محلی از اعراب دارد، باید گفت

اجتهاد به معنایی که امروز می گویند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۸

یعنی اهلیت و تخصص فنی. بدیهی است کسی که می‌خواهد به قرآن و حدیث مراجعه کند باید تفسیر قرآن و معانی آیات و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آن را بداند، حدیث معتبر را از حدیث غیر معتبر تمیز دهد؛ بعلاوه روی قواعد عقلائی صحیح تعارضها را در احادیث تا حدی که ممکن است حل کند، موارد اجماعی و متّفَقٌ علیه مذهب را تمیز دهد. در خود آیات قرآن و همچنین در احادیث یک سلسله قواعد کلی ذکر شده و استفاده و اعمال آن قواعد مانند همه قواعد دیگر در همه علوم تمرین و ممارست لازم دارد. باید مثل صنعتگر ماهری که بداند از مجموع موادی که جلویش ریخته است چه ماده‌ای را انتخاب کند مهارت و استعداد داشته باشد. مخصوصاً در احادیث، جعل و وضع زیاد است، صحیح و سقیم بهم آمیخته است. باید قدرت تشخیص صحیح از سقیم در او باشد. به هر حال آن قدر معلومات مقدماتی باید داشته باشد که واقعاً اهلیت و صلاحیت و تخصص فنّی داشته باشد.

پیدایش اخباریگری در شیعه

در اینجا یک جریان مهم و خطرناکی را که در عالم تشیع در چهار قرن پیش تقریباً، در موضوع اجتهاد پیدا شد باید ذکر کنم و آن موضوعِ «اخباریگری» است. و اگر گروهی از علمای مبرّز و دلیر نبودند و جلوی این جریان نمی‌ایستادند و آن را نمی کوبیدند معلوم نبود که امروز چه وضعی داشتیم.

مکتب اخباریگری بیش از چهار قرن از عمرش نمی گذرد. مؤسس این مکتب مردی است به نام ملا امین استرآبادی که شخصاً مرد باهوشی بوده و اتباع زیادی از علمای شیعه پیدا کرد. خود اخباریّین مدعی هستند که قدمای شیعه تا زمان «صدوق» همه مسلک اخباری داشتند. ولی حقیقت این است که اخباریگری به صورت یک مکتب با یک سلسله اصول معین که منکر حجیت عقل باشد، و همچنین حجیت و سندیت قرآن را به بهانه اینکه فهم قرآن مخصوص اهل بیت پیغمبر است و وظیفه ما رجوع به احادیث اهل بیت است منکر شود، و همچنین بگوید اجماع بدعت اهل تسنن است، پس از ادلّه اربعه یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل، تنها سنت حجت است، و همچنین مدعی شود که همه اخباری که در کتب اربعه یعنی کافی و من لا یحضره الفقیه و تهذیب و استبصار آمده صحیح و معتبر بلکه قطعی الصدور است، خلاصه مکتبی با این اصول، پیش از چهار قرن پیش وجود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۹

نداشته است.

شیخ طوسی در کتاب عُدّهٔ الاصول از گروهی از قدما به عنوان «مقلّده» یاد می کند و انتقاد می‌نماید، ولی آنها مکتبی از خود نداشته‌اند. علت اینکه شیخ آنها را مقلّده می‌خواند این است که در اصول دین هم به اخبار استدلال کرده‌اند.

به هر حال مکتب اخباریگری ضد مکتب اجتهاد و تقلید است. آن اهلیت و صلاحیت و تخصص فنی که مجتهدین قائلند او منکر است، تقلید غیر معصوم را حرام می کند. به حکم این مکتب چون حجت و سند منحصر به احادیث است و حق اجتهاد و اعمال نظر هم نیست مردم موظفند مستقیماً به متون مراجعه کنند و به آنها عمل نمایند و هیچ عالمی را به عنوان مجتهد و مرجع تقلید واسطه قرار ندهند.

ملا امین استرآبادی که مؤسس این مکتب است و شخصاً مردی باهوش و مطالعه کرده و مسافرت رفته بود کتابی دارد به نام

الفوائد المدنیّه. در آن کتاب با سرسختی عجیبی به جنگ مجتهدین آمده. مخصوصاً سعی دارد که حجیت عقل را منکر شود. مدعی است که عقل فقط در اموری که مبدأ حسی دارند یا قریب به محسوسات می‌باشند (مثل ریاضیات) حجت است، در غیر اینها حجت نیست.

از قضا این فکر تقریباً مقارن است با پیدایش فلسفه حسی در اروپا. آنها در علوم حجیت عقل را منکر شدند و این مرد در دین منکر شد. حالا این فکر را این مرد از کجا آورد، آیا ابتکار خودش بود یا از کسی دیگر گرفته، معلوم نیست.

یادم هست در تابستان سال ۱۳۲۲ شمسی که بروجرد رفته بودم و آن وقت هنوز مرحوم آیت اللّه بروجردی اعلی اللّه مقامه در بروجرد بودند و به قم نیامده بودند یک روز سخن از همین فکر اخباریین شد. ایشان در ضمن انتقاد از این فکر فرمودند که پیدایش این فکر در میان اخباریین اثر موج فلسفه حسی بود که در اروپا پیدا شد. این را من آن وقت از ایشان شنیدم، بعد که به قم آمدند و درس اصول ایشان به این مبحث یعنی مبحث حجیت قطع رسید من انتظار داشتم دوباره این مطلب را از ایشان بشنوم ولی متأسفانه چیزی نگفتند. الان نمی‌دانم که این فقط حدسی بود که ایشان ابراز می‌داشتند یا مدرکی داشتند. من خودم تاکنون به مدرکی برنخورده‌ام و بسیار بعید می‌دانم که این فکر حسی در آن وقت از غرب به شرق آمده باشد. ولی از طرف دیگر ایشان هم بی‌مدرک سخن نمی‌گفتند. اکنون متأسفم که چرا از ایشان استفسار نکردم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۰

مبارزه با اخباریگری

به هر حال اخباریگری نهضتی بود بر ضدیت عقل. جمود و خشکی عجیبی بر این مسلک حکمفرماست. خوشبختانه افراد رشیدی مانند وحید بهبهانی، معروف به «آقا» که آقایان آل آقا از نسل ایشان هستند، و شاگردان ایشان و بعد مرحوم حاج شیخ مرتضی انصاری اعلی اللّه مقامه با این مسلک مبارزه کردند.

وحید بهبهانی در کربلا بود. در آن وقت صاحب حدائق هم که اخباری متبحری است در کربلا بود و هر دو حوزه درس داشتند. وحید مسلک اجتهاد داشت و صاحب حدائق مسلک اخباری و قهراً مبارزه سختی بود. بالاخره وحید بهبهانی صاحب حدائق را شکست داد. می‌گویند شاگردهای مبرّز وحید بهبهانی از قبیل کاشف الغطاء و بحر العلوم و سید مهدی شهرستانی همه اول شاگرد صاحب حدائق بودند و بعد آمدند به درس وحید و درس صاحب حدائق را ترک کردند.

ولی البته صاحب حدائق یک اخباری ملایمی است، خودش مدعی است که مسلک او با مسلک مرحوم مجلسی یکی است، متوسط بین اخباری و اصولی است، بعلاوه مردی متقی و خداترس و با ایمان بوده. با همهٔ اینکه وحید بهبهانی با شدت با او مبارزه کرد و نماز جماعت خواندن با او را منع کرد، او برعکس می‌گفت نماز جماعت با آقای وحید صحیح است، و می‌گویند وقت مردن وصیت کرد که نماز میّت او را وحید بهبهانی بخواند.

مبارزه شیخ انصاری از این جهت بود که یک پی‌ریزی متقنی برای علم اصول فقه کرد که می‌گویند خودش می‌گفت اگر امین استرآبادی زنده بود اصول من را می‌پذیرفت.

البته مکتب اخباری در اثر این مقاومتها شکست خورد و الان جز در گوشه و کنارها پیروانی ندارد، ولی همه افکار اخباریگری که به سرعت و شدت بعد از پیدایش ملا امین در مغزها نفوذ کرد و در حدود دویست سال کم و بیش سیادت کرد از مغزها بیرون نرفته، الان هم می‌بینید خیلی‌ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد جایز نمی‌دانند. جمود اخباریگری در بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و بلکه پاره‌ای مسائل فقهی هنوز هم حکومت می‌کند. فعلًا مجال شرح و بسط نیست.

یک چیز که باعث رشد و نفوذ طرز فکر اخباری در میان مردم عوام می‌شود آن
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۱
جنبهٔ حق به جانب عوام‌پسندی است که دارد، زیرا صورت حرف این است که می گویند ما از خودمان حرفی نداریم، اهل تعبد و تسلیم هستیم، ما جز قال الباقر علیه السلام و قال الصادق علیه السلام سخنی نداریم، از خودمان حرف نمی‌زنیم، حرف معصوم را می گوییم.
شیخ انصاری در فرائد الاصول مبحث «برائت و احتیاط» از سید نعمت اللّٰه جزایری که مسلک اخباری دارد نقل می کند که می گوید:
آیا هیچ عاقلی احتمال می‌دهد که در روز قیامت یک بنده‌ای از بندگان خدا را (یعنی یک اخباری را) بیاورند و از او بپرسند تو چگونه عمل می کردی و او بگوید به فرمایش معصومین عمل می کردم و هرجا که کلام معصوم نبود احتیاط می کردم و آن وقت یک همچو آدمی را ببرند به جهنم و از آن طرف یک آدم لاقید و بی‌اعتنا به سخن معصوم (یعنی یک نفر اصولی و پیرو مسلک اجتهاد) را که هر حدیثی را به یک بهانه طرد می کند ببرند بهشت!! حاشا و کلّا.
جوابی که مجتهدین می‌دهند این است که این گونه تعبد و تسلیمها تسلیم به قول معصوم نیست، تسلیم به جهالت است. اگر واقعاً محرز بشود که معصوم سخنی گفته ما هم تسلیم هستیم ولی شما می‌خواهید جاهلانه به هرچه می‌شنوید تسلیم شوید.
در اینجا برای نمونه که فرق بین طرز فکر جامد اخباری و فکر اجتهادی معلوم شود مطلبی را که اخیراً برخورده‌ام ذکر می کنم.

یک نمونه از دو طرز تفکر

در احادیث زیادی امر شده تحت الحنک همیشه در زیر گلو افتاده باشد، نه در حال نماز فقط بلکه در همه احوال. یکی از آن احادیث این است:
الْفَرْقُ بَیْنَ الْمُؤْمِنینَ وَ الْمُشْرِکینَ التَّلَحّی
یعنی فرق بین مسلمان و مشرک تحت الحنک در زیر گلو انداختن است.
عده‌ای از اخباریین به این حدیث و امثال آن تمسک کرده می گویند همیشه
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۲
باید تحت الحنک افتاده باشد. ولی مرحوم ملا محسن فیض با اینکه به اجتهاد خوشبین نبوده، در وافی باب الزیّ و التجمل، اجتهادی دارد، می‌فرماید در قدیم مشرکین شعاری داشتند که تحت الحنک را به بالا می‌بستند و نام این عمل را «اقتعاط» می گذاشته‌اند. اگر کسی این کار را می کرد معنایش این بود که من جزء آنها هستم. این حدیث دستور مبارزه و عدم پیروی از آن شعار را می‌دهد. ولی امروز دیگر آن شعار از بین رفته پس موضوعی برای این حدیث باقی نیست. حالا برعکس چون همه تحت الحنک را به بالا می‌بندند اگر کسی تحت الحنک را در زیر چانه چرخ بدهد حرام است، زیرا لباس شهرت می‌شود و لباس شهرت حرام است.
در اینجا جمود اخباریگری حکم می کند که بگوییم در متن این حدیث دستور تحت الحنک انداختن رسیده و دیگر فضولی است که ما در اطراف آن حرف بزنیم و نظر بدهیم و اجتهاد کنیم. ولی فکر اجتهادی می گوید ما دو دستور داریم: یکی دستور احتراز از شعار مشرکین که روح مضمون این حدیث است، و یکی دستور ترک لباس شهرت. در ایامی که آن شعار در دنیا موجود بوده و مسلمانها از آن شعار احتراز می کرده‌اند، بر همه واجب بوده که تحت الحنک بیندازند، ولی امروز که آن

موضوع از بین رفته و از شعار بودن خارج شده و در عمل هیچ کس تحت الحنک نمی‌اندازد، اگر کسی این کار را بکند مصداق لباس شهرت است و حرام است. این یک نمونه بود که خواستم عرض کنم. امثال این زیاد است.

از وحید بهبهانی نقل شده که فرمود یک وقت هلال ماه شوال به تواتر ثابت شد.

این قدر افرادی آمدند و گفتند ما ماه را دیدیم که برای من یقین حاصل شد. من حکم کردم که امروز عید فطر است. یکی از اخباریین به من اعتراض کرد که تو خودت ندیده‌ای و اشخاص مسلّم العدالهٔ هم شهادت نداده‌اند، چرا حکم کردی؟ گفتم متواتر است و از تواتر برای من یقین پیدا شد. گفت در کدام حدیث وارد شده که تواتر حجت است؟!

ایضاً وحید می‌گوید: جمود اخباریها به این حد است که اگر فرضاً مریضی رفته باشد پیش یکی از ائمه و آن امام به او فرموده باشد آب سرد بخور، اخباریها به همه مریضهای دنیا خواهند گفت هر وقت مریض شدید و هر مرضی پیدا کردید علاجش آب سرد است، فکر نمی‌کنند که این دستور مخصوص حال آن مریض بوده نه همه مریضها.

ایضاً معروف است که بعضی اخباریها دستور می‌دادند که به کفن میّت شهادتین بنویسند و به این صورت بنویسند: اسماعیلُ یَشْهَدُ انْ لا الٰهَ الّا اللّٰهُ یعنی اسماعیل شهادت می‌دهد به وحدانیت خدا. حال چرا شهادت را به نام اسماعیل بنویسند، زیرا در حدیث وارد شده که حضرت صادق علیه السلام در کفن فرزندشان اسماعیل به این عبارت نوشته بودند.

اخباریین فکر نمی‌کردند که در کفن اسماعیل که این‌طور می‌نوشتند چون اسم او اسماعیل بود. حالا که مثلًا حسن قلی بک مرده چرا اسم خودش را ننویسیم و اسم اسماعیل را بنویسیم؟! اخباریین می‌گفتند اینها دیگر اجتهاد و اعمال نظر و اتکاء به عقل است. ما اهل تعبد و تسلیم و قال الباقر علیه السلام و قال الصادق علیه السلام می‌باشیم، از پیش خود دخالت نمی‌کنیم.

تقلیدِ ممنوع

اما تقلید. تقلید بر دو قسم است: ممنوع و مشروع. یک نوع تقلید است که به معنای پیروی کورکورانه از محیط و عادت است که البته ممنوع است و آن همان است که در آیه قرآن به این صورت مذمّت شده: إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلیٰ أُمَّةٍ وَ إِنّا عَلیٰ آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ «۱». اینکه گفتم تقلید بر دو قسم است: ممنوع و مشروع، مقصود از تقلیدِ ممنوع تنها این تقلید که تقلید کورکورانه از محیط و عادت آباء و اجداد است نیست، بلکه می‌خواهم بگویم همان تقلید جاهل از عالم و رجوع عامی به فقیه بر دو قسم است: ممنوع و مشروع.

اخیراً از بعضی مردم که در جستجوی مرجع تقلید هستند گاهی این کلمه را می‌شنوم که می‌گویند می‌گردیم کسی را پیدا کنیم که آنجا «سر بسپاریم». می‌خواهم بگویم تقلیدی که در اسلام دستور رسیده «سرسپردن» نیست، چشم باز کردن و چشم بازداشتن است. تقلید اگر شکل «سرسپردن» پیدا کرد هزارها مفاسد پیدا می‌کند.

در اینجا حدیث مفصلی که در این زمینه هست و نوشته‌ام، برای شما از رو می‌خوانم. جمله معروفِ:

فَامّا مَنْ کانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً لِنَفْسِهِ حافِظاً لِدینِهِ مُخالِفاً عَلیٰ

---

(۱) زخرف/ ۲۳: [ما پدران خود را بر یک راهی یافته‌ایم و خود نیز به آثار آنان اقتدا می‌کنیم.]

هَواهُ مُطیعاً لِامْرِ مَوْلاهُ فَلِلْعَوامِّ انْ یُقَلِّدوهُ «۱»

که از جمله سندهای تقلیـد و اجتهاد است جزء همین حدیث است و شیخ انصاری درباره این حدیث می گوید: آثار صدق از آن نمایان است.

این حدیث در ذیل این آیه کریمه است: وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إِلّا أَمانِيَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّا يَظُنُّونَ «۲». این آیه در مقام مذمّت عوام و بی‌سوادان یهود است که از علما و پیشوایان دین خود پیروی و تقلید می کردند، و دنباله آیاتی است که روش ناپسند علمای یهود را ذکر می کند. می‌فرماید یک عده آنها همان مردم بی‌سواد و نادان بودند که از کتاب آسمانی خود چیزی جز یک رشته خیالات و آرزوها نمی‌دانستند و دنبال گمان و وهم می‌رفتند.

حدیث امام صادق علیه السلام دربارهٔ تقلیدِ ممنوع

در ذیل این آیه این حدیث است که شخصی به حضرت صادق علیه السلام عرض کرد که عوام و بی‌سوادان یهود راهی نداشتند جز اینکه از علمای خود هرچه می‌شنوند قبول کنند و پیروی نمایند. اگر تقصیری هست متوجه علمای یهود است. چرا قرآن عوام الناس بیچاره را که چیزی نمی‌دانستند و فقط از علمای خود پیروی می کردند مذمّت می کند؟ چه فرقی بین عوام یهود و بین عوام ما هست؟ اگر تقلید و پیروی عوام از علما مذموم است پس عوام ما نیز که از علمای ما پیروی می کنند باید مورد ملامت و مذمّت قرار گیرند. اگر آنها نمی‌بایست قول علمای خود را بپذیرند اینها نیز نباید بپذیرند.

حضرت فرمود:

بَيْنَ عَوامِّنا وَ عُلَمائِنا وَ بَيْنَ عَوامِّ الْيَهودِ وَ عُلَمائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جَهَةٍ وَ تَسْوِيَةٌ مِنْ جَهَةٍ: امّا مِنْ حَيْثُ اسْتَوَوْا فَانَّ اللّهَ قَدْ ذَمَّ عَوامَّنا بِتَقْليدِهِمْ عُلَمائِهِمْ كَما قَدْ ذَمَّ عَوامَّهُمْ. وَ امّا مِنْ حَيْثُ افْتَرَقوا فَلا

. عوام و علمای ما و عوام و علمای یهود از یک جهت فرق دارند و از یک

---

(۱) [و اما هر یک از فقها که خوددار و حافظ دین خود و مخالف هوای نفس و مطیع فرمان مولای خود باشد عوام حق دارند از او تقلید کنند.]

(۲) بقره/ ۷۸

جهت مثل همانـد. از آن جهت که مثل هم می‌باشند خداوند عوام ما را نیز به آن نوع تقلید از علما مذمّت کرده و اما از آن جهت که فرق دارند نه.

آن شخص عرض کرد: یا ابن رسول اللّه توضیح بدهید. فرمود: عوام یهود علمای خود را در عمل دیده بودند که صریحاً دروغ می گویند، از رشوه پرهیز ندارند، احکام و قضاءها را به خاطر رودربایستی‌ها و رشوه‌ها تغییر می‌دهند، می‌دانستند که درباره افراد و اشخاص عصبیت به خرج می‌دهند، حبّ و بغض شخصی را دخالت می‌دهند، حق یکی را به دیگری می‌دهند. آنگاه فرمود:

وَ اضْطُرّوا بِمَعارِفِ قُلوبِهِمْ الی انَّ مَنْ يَفْعَلُ ما يَفْعَلونَهُ فَهُوَ فاسِقٌ لا يَجوزُ انْ يُصَدَّقَ عَلَى اللّهِ وَ لا عَلَى الْوَسائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَ بَيْنَ اللّهِ

. به حکم الهامات فطری عمومی که خداوند در سرشت هرکس تکویناً قرار داده می‌دانستند که هرکس که چنین اعمالی داشته باشد نباید قول او را پیروی کرد، نباید قول خدا و پیغمبران خدا را با زبان او قبول کرد.

در اینجا امام می‌خواهد بفرماید که کسی نگوید که عوام یهود این مسأله را نمی‌دانستند که نباید به قول علمایی که خودشان بر خلاف دستورهای دین عمل می‌کنند عمل کرد. زیرا این مسأله مسئله‌ای نیست که کسی نداند. دانش این مسأله را خداوند در فطرت همه افراد بشر قرار داده و عقل همه کس این را می‌داند. به اصطلاح اهل منطق از جمله «قضایا قیاساتها معها» است، دلیلش با خودش است.

کسی که فلسفه وجودیش پاکی و طهارت و ترک هوا و هوس است اگر دنبال هوا و هوس و دنیاپرستی برود، به حکم تمام عقول باید سخن او را نشنید. بعد فرمود:

وَ كَذٰلِكَ عَوامُّ امَّتِنا اذا عَرَفوا مِنْ فُقَهائِهِمُ الْفِسْقَ الظّاهِرَ وَ الْعَصَبِيَّةَ الشَّديدَةَ وَ التَّكالُبَ عَلىٰ حُطامِ الدُّنْيا وَ حَرامِها وَ اهْلاكِ مَنْ يَتَعَصَّبونَ عَلَيْهِ وَ انْ كانَ لِاصْلاحِ امْرِهِ مُسْتَحِقّاً، وَ بِالتَّرَفُّقِ بِالْبِرِّ وَ الْاحْسانِ عَلىٰ مَنْ تَعَصَّبوا لَهُ وَ انْ كانَ لِلْاذْلالِ وَ الْاهانَةِ مُسْتَحِقّاً. فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوامِّنا مِثْلَ هٰؤُلاءِ فَهُمْ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۶

مِثْلُ الْيَهودِ الَّذينَ ذَمَّهُمُ اللّٰهُ بِالتَّقْليدِ لِفَسَقَةِ فُقَهائِهِمْ «۱»

. و به همین منوال است حال عوام ما. اینها نیز اگر در فقهای خود اعمال خلاف، تعصب شدید، تزاحم بر سر دنیا، طرفداری از طرفداران خود هرچند ناصالح باشند، کوبیدن مخالفین خود هرچند مستحق احسان و نیکی باشند، اگر این اعمال را در آنها حس کنند و بازهم چشم خود را ببندند و از آنها پیروی کنند عیناً مانند همان عوام یهودند و مورد مذمت و ملامت هستند.

پس معلوم می‌شود که تقلیدِ ممدوح و مشروع «سرسپردن» و چشم بستن نیست، چشم باز کردن و مراقب بودن است و اگر نه مسئولیت و شرکت در جرم است.

اندیشهٔ عوامانهٔ کریّت و اعتصام علما

بعضی از مردم خیال می‌کنند که تأثیر گناه در افراد یکسان نیست، در مردم عادی گناه تأثیر دارد و آنها را از تقوا و عدالت ساقط می‌کند ولی در طبقه علما تأثیری ندارد، آنها یک نوع «کریّت» و یک نوع «اعتصام» دارند، نظیر فرقی که بین آب قلیل و آب کثیر است که آب کثیر اگر به قدر کُر شد دیگر از نجاست منفعل نمی‌شود؛ در صورتی که اسلام برای احدی کریّت و اعتصام قائل نیست، حتی برای شخص پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله. چرا می‌گوید: قُلْ إِنِّي أَخٰافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذٰابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ* ای پیغمبر! بگو خود من نیز اگر معصیت کنم از عذاب روز بزرگ بیمناکم. چرا می‌فرماید: لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ اگر نوعی شرک در کار تو وارد شود عملت تباه خواهد شد. همه اینها برای این تعلیم است که تبعیضی در کار نیست، کریّت و اعتصامی برای احدی نیست.

داستان موسی و عبد صالح که در قرآن کریم آمده داستان عجیبی است. یک نکته بزرگ که از این داستان استفاده می‌شود این است که تابع و پیرو تا آنجا تسلیم

---

(۱) احتجاج طبرسی، ج ۲/ ص ۲۶۳ [به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام. و به جای «بالترفّق» «بالترفرف» آورده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۷

متبوع و پیشواست که اصول و مبادی و قانون نشکند و خراب نشود. اگر دید آن متبوع کاری بر خلاف اصول و مبانی انجام

می‌دهد نمی‌تواند سکوت کند. گواینکه در این داستان عملی که عبد صالح کرد از نظر خود او که افق وسیعتری را می‌دید و به باطن موضوع توجه داشت بر خلاف اصول نبود بلکه عین وظیفه و تکلیف بود، ولی سخن در این است که چرا موسی صبر نمی‌کرد و زبان به انتقاد می‌گشود؟ با اینکه وعده می‌داد و به خود تلقین می‌کرد که اعتراض نکند بازهم اعتراض و انتقاد می‌کرد. نقص کار موسی در اعتراض و انتقاد نبود، در این بود که به رمز مطلب و باطن کار آگاه نبود. البته اگر به رمز مطلب آگاه می‌شد اعتراض نمی‌کرد؛ و مایل بود که برسد به رمز مطلب، ولی مادامی‌که از نظر او عملی بر خلاف اصول و قانون الهی است ایمان او به او اجازه نمی‌دهد سکوت کند. بعضی گفته‌اند اگر تا قیامت عمل عبد صالح تکرار می‌شد موسی از اعتراض و انتقاد بازنمی‌ایستاد مگر آنکه به رمز مطلب آگاه می‌شد.

موسی به او می‌گوید: هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلیٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً؟ یعنی آیا اجازه می‌دهی از تو پیروی کنم تا مرا تعلیم کنی؟ او می‌گوید: إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً تو نخواهی توانست در مصاحبت من طاقت بیاوری و نسبت به آنچه می‌بینی سکوت کنی. بعد خود او علت را به خوبی توضیح می‌دهد: وَ کَیْفَ تَصْبِرُ عَلیٰ ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً؟

مگر تو وقتی که ببینی عملی بر خلاف صورت می‌گیرد و از سرّ و رمز مطلب آگاه نباشی صبر خواهی کرد؟! موسی گفت: سَتَجِدُنِی إِنْ شاءَ اللّهُ صابِراً وَ لا أَعْصِی لَکَ أَمْراً امیدوارم اگر خدا بخواهد صبر کنم و امر تو را مخالفت نکنم. موسی نگفت چه به رمز مطلب پی ببرم و چه نبرم صبر خواهم کرد؛ همین قدر گفت امیدوارم این تحمل در من پیدا شود. البته این تحمل آن وقت برای موسی پیدا می‌شود که از رمز مطلب آگاه گردد. بعد او خواست صریحتر از موسی قول بگیرد که حتی اگر به رمز مطلب هم پی نبری سکوت کن و اعتراض نکن تا وقتی که موقعش برسد خودم توضیح دهم: قالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِی فَلا تَسْئَلْنِی عَنْ شَیْءٍ حَتّی أُحْدِثَ لَکَ مِنْهُ ذِکْراً یعنی اگر دنبال من آمدی هرچه دیدی سکوت کن، بعد من خودم توضیح می‌دهم. در اینجا دیگر آیه کریمه ندارد که موسی پذیرفت. در آیه همین قدر دارد که بعد با هم راه افتادند و رفتند، تا آخر داستان که کم و بیش همه شنیده‌اید.

به هر حال خواستم عرض کرده باشم که تقلید جاهل از عالم سرسپردگی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۸

نیست. تقلیدِ ممنوع جاهل از عالم همان است که شکل سرسپردگی پیدا کند و به صورت «جاهل را بر عالم بحثی نیست، ما دیگر نمی‌فهمیم، شاید تکلیف شرعی چنین و چنان اقتضا کرده باشد» و امثال اینها ادا می‌شود.

این داستان را به عنوان شاهد و تأییدی بر مطلب آن حدیث امام صادق علیه السلام عرض کردم.

تقلیدِ مشروع

حضرت بعد از آن جمله‌ها که قبلًا راجع به تقلید مذموم نقل کردم تقلیدِ مشروع و ممدوح را این‌طور بیان می‌کند:

فَامّا مَنْ کانَ مِنَ الْفُقَهاءِ صائِناً لِنَفْسِهِ حافِظاً لِدینِهِ مُخالِفاً عَلیٰ هَواهُ مُطیعاً لِامْرِ مَوْلاهُ فَلِلْعَوامِّ انْ یُقَلِّدوهُ

هر کدام از فقها که بتواند خود را ضبط و نگهداری کند، دعوتها و صوتهای شیطان که وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِکَ وَ أَجْلِبْ عَلَیْهِمْ بِخَیْلِکَ وَ رَجِلِکَ «۱» او را از جا نکند، دین خود را حفظ کند، دین خودش را نفروشد (شاید مقصود این باشد که دین را در میان مردم و جامعه حفظ کند)، مخالف هواهای نفسانی و مطیع امر الهی باشد، عوام از همچو کسی می‌توانند تقلید کنند.

البته این نکته واضح است که مخالفت یک عالم روحانی با هوای نفس فرق دارد با مخالفت یک نفر از عوام، زیرا هوای نفس

هر کسی در امور معینی است. هوای نفس جوان یک چیز است و هوای نفس پیر یک چیز دیگر. هر کسی در هر مقام و هر درجه و هر طبقه و هر سنی که هست یک نوع هوای نفس دارد. مقیاس هواپرستی یک عالم روحانی این نیست که ببینیم مثلًا شراب می‌خورد یا نمی‌خورد؟ قمار می کند یا نمی کند؟ نماز و روزه را ترک می کند یا ترک نمی کند؟ مقیاس هواپرستی او در جاه و مقام و میل به دست‌بوسی و شهرت و محبوبیت و علاقه به اینکه مردم دنبال سرش حرکت کنند و در مصرف بیت المال در راه آقایی خود و یا بازگذاشتن دست کسان و خویشان و مخصوصاً آقازادگان گرام در بیت المال و امثال اینهاست.

بعد امام علیه السلام فرمود:

وَ هُمْ بَعْضُ فُقَهاءِ الشّیعَةِ لا جَمیعُهُمْ

یعنی کسانی که دارای این

---

(۱) اسراء/ ۶۴: [و هرکدام از آنها را توانستی با صدای خود بخوان، و با سپاه سواره و پیاده‌ات بر آنان بتاز.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۹

فضائل و ملکات عالیه باشند بعضی از فقهای شیعه هستند نه همه آنها. این حدیث به اعتبار جمله‌های آخرش یکی از مدارک مسأله اجتهاد و تقلید است.

پس معلوم شد هرکدام از اجتهاد و تقلید بر دو قسم است: مشروع و ممنوع.

چرا تقلید میّت جایز نیست؟

مسئله‌ای ما در فقه داریم که از مسلّمات فقه ماست و آن اینکه تقلید میّت ابتدائاً جایز نیست. تقلید میّت اگر جایز باشد فقط در ادامه دادن تقلید کسی است که در زمان حیاتش از او تقلید می‌کرده‌اند و حالا مرده است. تازه، ادامه دادن تقلید میّت هم باید با اجازه و تصویب مجتهد حیّ باشد. من به ادلّه فقهی این مسأله کاری ندارم، همین قدر می‌گویم بسیار فکر اساسی است اما به شرط اینکه هدف این مسأله روشن شود.

فایده اول این فکر این است که وسیله‌ای است برای بقای حوزه‌های علمی دینی که ادامه پیدا کند و علوم اسلامی محفوظ بماند، نه تنها محفوظ بماند بلکه روز به روز پیش برود و تکامل پیدا کند و مشکلات حل نشده حل شود.

این‌طور نیست که همه مشکلات ما در قدیم به وسیله علما حل شده و دیگر اشکالی و کاری نداریم. ما هزاران معما و مشکل در کلام و تفسیر و فقه و سایر علوم اسلامی داریم که بسیاری از آنها به وسیله علمای بزرگ در گذشته حل شده و بسیاری باقی مانده و وظیفه آیندگان است که حل کنند و تدریجاً در هر رشته‌ای کتابهایی بهتر و جامعتر بنویسند و این رشته را ادامه بدهند و جلو ببرند، همان طوری که در گذشته نیز تدریجاً تفسیر را جلو بردند، کلام را جلو بردند، فقه را جلو بردند.

این قافله نباید در سیر خود توقف کند. پس تقلید مردم از مجتهدین زنده و توجه به آنها یک وسیله‌ای است برای ابقاء و تکامل علوم اسلامی.

علت دیگر این است که مسلمین هر روز با مسائل جدید در زندگی خودشان روبرو می‌شوند و نمی‌دانند تکلیفشان در این مسائل چیست. فقهای زنده و زنده فکری لازم است که به این حاجت بزرگ پاسخ بدهند. در یکی از اخبار اجتهاد و تقلید آمده:

وَ امَّا الْحَوادِثُ الْواقِعَةُ فَارْجِعوا فیها الیٰ رُواةِ احادیثِنا «۱»

. حوادث واقعه همان

---

(۱) احتجاج طبرسی، ج ۲/ ص ۲۸۳ [و اما در حوادث واقعه به راویان احادیث ما رجوع کنید.] و به جای «احادیثنا» «حدیثنا» آورده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۱۸۰

مسائل جدید است که دوره به دوره و قرن به قرن و سال به سال پیش می‌آید.

مطالعه و تتبع در کتب فقهیه در دوره‌ها و قرون مختلف می‌رساند که تدریجاً بر حسب احتیاجات مردم مسائل جدیدی وارد فقه شده و فقها در مقام جوابگویی برآمده‌اند و به همین جهت تدریجاً بر حجم فقه افزوده شده.

اگر کسی محققانه حساب کند می‌تواند بفهمد که مثلًا فلان مسأله و فلان مسأله در چه قرنی و در چه منطقه‌ای روی چه احتیاجی وارد فقه شده. اگر مجتهد زنده به مسائل جدید پاسخ ندهد چه فرقی بین تقلید زنده و مرده است؟! بهتر اینکه از بعضی از اموات مثل شیخ انصاری که به اعتراف خود مجتهدین زنده از همه آنها عالمتر و محقق‌تر بوده تقلید کنند.

اساساً «رمز اجتهاد» در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است. مجتهد واقعی آن است که این رمز را به دست آورده باشد، توجه داشته باشد که موضوعات چگونه تغییر می‌کند و بالتبع حکم آنها عوض می‌شود. و الا تنها در مسائل کهنه و فکرشده فکر کردن و حد اکثر یک «علی الاقوی» را تبدیل به «علی الاحوط» کردن و یا یک «علی الاحوط» را تبدیل به «علی الاقوی» کردن هنری نیست و اینهمه جار و جنجال لازم ندارد.

اجتهاد البته شرایط و مقدمات زیادی دارد. مجتهد علوم مختلفی را باید طی کرده باشد، از ادبیات عرب و منطق و اصول فقه و حتی تاریخ اسلام و فقه سایر فرق اسلامی. و مدتها ممارست لازم است تا یک فقیه واقعی و حسابی پیدا شود. تنها با خواندن چند کتاب ادبی در نحو و صرف و معانی و بیان و منطق و بعد سه چهار کتاب معین از سطوح از قبیل فرائد و مکاسب و کفایه و بعد چند سال درس خارج، کسی نمی‌تواند طبق معمول ادعای اجتهاد کند و کتاب وسائل و جواهر را جلویش بگذارد و پشت سر هم فتوا بدهد. باید راستی از تفسیر و از حدیث یعنی از چندین هزار حدیث که در طول ۲۵۰ سال از زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله تا زمان امام عسکری علیه السلام صادر شده، و محیط صدور این احادیث یعنی تاریخ اسلام، و فقه سایر فرق اسلامی و از رجال و طبقات رُوات آگاهی داشته باشد.

آیت اللّه بروجردی اعلی اللّه مقامه براستی فقیه بود. من عادت ندارم از کسی نام ببرم. ایشان هم تا زنده بودند در سخنرانیهایم از ایشان نام نبرده‌ام ولی حالا که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۱۸۱

ایشان رفته‌اند و مطمعی نیست می گویم که این مرد به راستی یک فقیه ممتاز و مبرّز بود، بر همه این رشته‌ها از تفسیر و حدیث و رجال و درایه و فقه سایر فرق اسلامی احاطه و تسلط داشت.

تأثیر جهان‌بینی فقیه در فتواهایش

فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است، اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح طرز جهانبینی‌اش در فتواهایش زیاد تأثیر دارد. فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می کند داشته باشد.

اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه و یا مدرسه بوده و او را با فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی

است، این هر دو نفر به ادلّه شرعیه و مدارک احکام مراجعه می‌کنند، اما هرکدام یک جور و یک نحو بخصوص استنباط می‌کنند.

مثالی عرض می‌کنم: فرض کنید یک نفر در شهر تهران، بزرگ شده باشد و یا در شهر دیگری مثل تهران که در آنجا کُر و آب جاری فراوان است، حوضها و آب انبارها و نهرها هست، و همین شخص فقیه باشد و بخواهد در احکام طهارت و نجاست فتوا بدهد. این شخص با سوابق زندگی شخصی خود وقتی که به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند یک طوری استنباط می‌کند که خیلی مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیاری چیزها باشد. ولی همین شخص که یک سفر به زیارت خانه خدا می‌رود و وضع طهارت و نجاست و بی‌آبی را در آنجا می‌بیند نظرش در باب طهارت و نجاست فرق می‌کند، یعنی بعد از این مسافرت اگر به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند آن اخبار و روایات برای او یک مفهوم دیگر دارد.

اگر کسی فتواهای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می‌بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتواهایش تأثیر داشته به طوری که فتوای عرب بوی عرب می‌دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می‌دهد و فتوای شهری بوی شهری.

این دین، دین خاتم است، اختصاص به زمان معین و یا منطقه معین ندارد،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۲

مربوط به همه منطقه‌ها و همه زمانهاست، دینی است که برای نظام زندگی و پیشرفت زندگی بشر آمده، پس چگونه ممکن است فقیهی از نظامات و جریان طبیعی بی‌خبر باشد، به تکامل و پیشرفت زندگی ایمان نداشته باشد و آنگاه بتواند دستورهای عالی و مترقی این دین حنیف را که برای همین نظامات آمده و ضامن هدایت این جریانها و تحولات و پیشرفتهاست کاملًا و به طور صحیح استنباط کند؟!

ادراک ضرورتها

ما همین الان در فقه خودمان مواردی داریم که فقهای ما به طور جزم به لزوم و وجوب چیزی فتوا داده‌اند فقط به دلیل درک ضرورت و اهمیت موضوع، یعنی با اینکه دلیل نقلی از آیه و حدیث به طور صریح و کافی نداریم، و همچنین اجماع معتبری در کار نیست، فقها از اصل چهارم استنباط یعنی دلیل مستقل عقلی استفاده کرده‌اند. فقها در این گونه موارد از نظر اهمیت موضوع و از نظر آشنایی به روح اسلام که موضوعات مهم را بلاتکلیف نمی‌گذارد جزم می‌کنند که حکم الهی در این مورد باید چنین باشد. مثل آنچه در مسأله ولایت حاکم و متفرّعات آن فتوا داده‌اند. حالا اگر به اهمیت موضوع پی نبرده بودند آن فتوا پیدا نشده بود. تا این حد که به اهمیت موضوع پی برده‌اند فتوا هم داده‌اند. موارد دیگر نظیر این مورد می‌توان پیدا کرد که علت فتوا ندادن توجه نداشتن به لزوم و اهمیت موضوع است.

یک پیشنهاد مهم

در اینجا من پیشنهادی دارم که برای پیشرفت و ترقی فقه ما بسیار مفید است.

این را قبلًا مرحوم آیت اللّه حاج شیخ عبد الکریم یزدی اعلی اللّه مقامه فرموده‌اند و من پیشنهاد ایشان را عرض می‌کنم.

ایشان گفته بودند چه لزومی دارد که مردم در همه مسائل از یک نفر تقلید کنند.

بهتر این است که قسمتهای تخصصی در فقه قرار دهند، یعنی هر دسته‌ای بعد از آنکه یک دوره فقه عمومی را دیدند و اطلاع پیدا کردند، تخصص خود را در یک قسمت معین قرار دهند و مردم هم در همان قسمت تخصصی از آنها تقلید کنند. مثلًا بعضی رشته تخصصی خود را عبادات قرار دهند و بعضی معاملات و بعضی سیاسات و بعضی احکام (احکام به اصطلاح فقه)، همان طوری که در طب این کار شده و

رشته‌های تخصصی پیش آمده، هر دسته‌ای متخصص یک رشته از رشته‌های پزشکی هستند، بعضی متخصص قلب می‌باشند، بعضی متخصص چشم، بعضی متخصص گوش و حلق و بینی و بعضی متخصص چیز دیگر. اگر این کار بشود هر کسی بهتر می‌تواند تحقیق کند در قسمت خودش. گمان می‌کنم در کتاب الکلام یجر الکلام تألیف آقای سید احمد زنجانی سلّمه اللّه این مطلب از قول ایشان چاپ شده.

این پیشنهاد بسیار پیشنهاد خوبی است، و من اضافه می‌کنم که احتیاج به تقسیم کار در فقه و به وجود آمدن رشته‌های تخصصی در فقاهت، از صد سال پیش به این طرف ضرورت پیدا کرده و در وضع موجود یا باید فقهای این زمان جلوی رشد و تکامل فقه را بگیرند و متوقف سازند و یا به این پیشنهاد تسلیم شوند.

تقسیم کار تخصصی در علوم

زیرا تقسیم کار در علوم، هم معلول تکامل علوم است و هم علت آن؛ یعنی علوم تدریجاً رشد می‌کنند تا می‌رسند به حدی که از عهده یک نفر تحقیق در همه مسائل آنها ممکن نیست، ناچار باید تقسیم بشود و رشته‌های تخصصی پیدا شود. پس تقسیم کار و پیدایش رشته‌های تخصصی در یک علم، نتیجه و معلول تکامل و پیشرفت آن علم است. و از طرف دیگر با پیدایش رشته‌های تخصصی و تقسیم کار و تمرکز فکر در مسائل بخصوص آن رشته تخصصی پیشرفت بیشتری پیدا می‌کنند.

در همه علوم دنیا از طب و ریاضیات و حقوق و ادبیات و فلسفه، رشته‌های تخصصی پیدا شده و همین جهت آن رشته‌ها را ترقی داده است.

تکامل هزار سالۀ فقه

زمانی بود که فقه بسیار محدود بود. وقتی به کتب فقهیۀ قبل از شیخ طوسی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم چقدر کوچک و محدود بوده است! شیخ طوسی با نوشتن کتابی به نام مبسوط فقه را وارد مرحله جدیدی کرد و توسعه داد. و همچنین دوره به دوره در اثر مساعی علما و فقها و وارد شدن مسائل جدید و تحقیقات جدید، بر حجم فقه افزوده شد تا آنجا که در حدود صد سال پیش که صاحب جواهر موفق شد یک دوره فقه بنویسد، به زحمت توانست این کار را انجام دهد. می‌گویند در حدود

بیست سالگی این کار را شروع کرد و با استعداد فوق العاده و کار مداوم و عمر طویل، در آخر توانست دوره فقه را به آخر برساند. دوره جواهر در شش جلد بسیار ضخیم چاپ شده. تمام کتاب مبسوط شیخ طوسی که در عصر خود نمونه فقه مشروح و مفصلی بوده شاید از نصف یک جلد از شش جلد جواهر کوچکتر باشد.

بعد از صاحب جواهر مبانی فقهی جدیدی به وسیله شیخ مرتضی انصاری اعلی اللّه مقامه پی‌ریزی شد که نمونه‌اش کتاب

مکاسب و کتاب طهارت آن مرحوم است. بعد از ایشان در مخیّله کسی هم خطور نمی‌کند که یک دوره فقه با این شرح و تحقیق تألیف یا تدریس کند.

در این وضع حاضر و بعد از این پیشرفت و تکامل که در فقه ما مانند سایر علوم دنیا پیدا شده و این پیشرفت معلول مساعی علما و فقهای گذشته بوده، یا باید علما و فقهای این زمان جلوی رشد و تکامل فقه را بگیرند و مانع ترقی آن گردند و یا باید آن پیشنهاد متین و مترقی را عملی کنند، رشته‌های تخصصی به وجود بیاورند و مردم هم در تقلید تبعیض کنند همان طوری که در رجوع به طبیب تبعیض می‌کنند.

شورای فقهی

پیشنهاد دیگری هم داریم که عرض می‌کنم و معتقدم این مطالب هر اندازه گفته شود بهتر است و آن اینکه در دنیا در عین اینکه رشته‌های تخصصی در همه علمها پیدا شده و موجب پیشرفتها و ترقیات محیّر العقول شده، یک امر دیگر نیز عملی شده که آن هم به نوبه خود یک عامل مهمی برای ترقی و پیشرفت بوده و هست و آن موضوع همکاری و همفکری بین دانشمندان طراز اول و صاحب نظران هر رشته است. در دنیای امروز دیگر فکر فرد و عمل فرد ارزش ندارد، از تک روی کاری ساخته نیست، علما و دانشمندان هر رشته دائماً مشغول تبادل نظر با یکدیگرند، محصول فکر و اندیشه خود را در اختیار سایر اهل نظر قرار می‌دهند. حتی علمای قاره‌ای با علمای قاره دیگر همفکری و همکاری می‌کنند. در نتیجهٔ این همکاریها و همفکریها و تبادل نظرها بین طراز اول‌ها، اگر نظریه مفید و صحیحی پیدا شود زودتر منتشر می‌شود و جا باز می‌کند و اگر نظریه باطلی پیدا شود زودتر بطلانش روشن می‌شود و محو می‌گردد، دیگر سالها شاگردان آن صاحب نظر در اشتباه باقی نمی‌مانند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۵

متأسفانه در میان ما هنوز نه تقسیم کار و تخصص پیدا شده، نه همکاری و نه همفکری، و بدیهی است که با این وضع انتظار ترقی و حل مشکلات نمی‌توان داشت.

راجع به مشاوره علمی و تبادل نظر هرچند به قدری واضح است که احتیاج به استدلال ندارد، اما برای اینکه دانسته شود در خود اسلام این پیش‌بینی‌ها و دستورهای مترقیانه هست به آیه‌ای از قرآن و به جمله‌هایی از نهج البلاغه اشاره می‌کنم.

در خود قرآن در سوره مبارکه شوری می‌فرماید: وَ الَّذِینَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُوری بَیْنَهُمْ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقُونَ «۱». این آیه کریمه مؤمنین و پیروان اسلام را این‌طور وصف می‌کند: دعوت حق را اجابت می‌کنند، نماز را بپامی‌دارند، کار خود را با شَور و همفکری انجام می‌دهند و از آنچه به آنها عنایت کرده‌ایم انفاق می‌کنند. پس، از نظر اسلام همفکری و تبادل نظر یکی از اصول زندگی اهل ایمان و پیروان اسلام است.

در نهج البلاغه می‌فرماید:

وَ اعْلَموا انَّ عِبادَ اللّهِ الْمُسْتَحْفِظینَ عِلْمَهُ یَصونونَ مَصونَهُ وَ یُفَجِّرونَ عُیونَهُ، یَتَواصَلونَ بِالْوِلایَةِ وَ یَتَلاقَوْنَ بِالَمحَبَّةِ وَ یَتَساقَوْنَ بِکَأْسٍ رَوِیَّةٍ وَ یَصْدُرونَ بِرِیَّةٍ «۲»

. بدانید که آن دسته از بندگان خدا که علم خدا به آنها سپرده شده، سرّ خدا را نگه می‌دارند و چشمه‌های او را جاری می‌سازند (یعنی چشمه‌های علم را به روی مردم باز می‌کنند)، با یکدیگر رابطه دوستی و عواطف محبت‌آمیز دارند، با گرمی و بشاشت و محبت با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را از جام اندوخته‌های علمی و فکری خود سیراب می‌نمایند، این یکی از جام اندوخته‌های فکر خود و نظر خود به آن یکی می‌دهد و آن یکی به این یکی، در نتیجه همه سیراب و ارضاء شده بیرون

می آیند.

---

(۱) شوری/ ۳۸

(۲) نهج البلاغه، خطبه ۲۱۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۶

اگر شورای علمی در فقاهت پیدا شود و اصل تبادل نظر به طور کامل جامه عمل بپوشد، گذشته از ترقی و تکامل که در فقه پیدا می‌شود بسیاری از اختلاف فتواها از بین می‌رود.

چاره‌ای نیست، اگر مدعی هستیم که فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیاست باید از اسلوبهایی که در سایر علوم پیروی می‌شود پیروی کنیم. اگر پیروی نکنیم معنایش این است که از ردیف علوم خارج است.

پیشنهادهای مفید و لازم دیگری هم داشتم که وقت گذشت و نمی‌توانم ذکر کنم، زیرا در حدود سه ربع ساعت دیگر وقت می گیرد، و می‌دانم راه بعضی از آقایان دور است تا به منزل برسند.

آیه‌ای که در طلیعه سخن خواندم این آیه کریمه بود: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. این آیه کریمه صریحاً دستور می‌دهد که گروهی از مسلمین می‌بایست در دین تفقّه کنند و دیگران را از تفقّه خود بهره‌مند سازند.

تفقّه از ماده «فقه» است. معنای فقه، مطلق فهم نیست، بلکه فهم عمیق و بصیرت کامل به حقیقت یک چیز را فقه می گویند. «راغب» در مفردات می گوید: «الفقه هو التوصل الی علم غائب بعلم شاهد» یعنی فقه این است که از یک امر ظاهر و آشکار به یک حقیقت مخفی و پنهان پی برده شود. در تعریف «تفقّه» می گویند: «تَفَقَّهَ اذا طَلَبَهُ فَتَخَصَّصَ بِهِ» یعنی طلب کرد چیزی را و در آن تخصص پیدا کرد.

این آیه به مسلمانان می گوید که در فهم دین سطحی نباشند، عمیق فکر کنند، به معنا و روح دستورها پی‌برند.

این آیه کریمه مدرک اجتهاد و فقاهت است و همین آیه کریمه سند پیشنهادهای ماست. همچنانکه به حکم این آیه کریمه بساط اجتهاد و تفقّه در اسلام پهن شده است، به حکم همین آیه باید این بساط گسترده‌تر شود، به ضرورتها بیشتر توجه شود، شورای فقهی عملًا وارد کار شود، تک رویها منسوخ گردد، رشته‌ها تخصصی شود تا فقه ما راه تکامل خود را ادامه دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۹

امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ* «۱» وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «۲».

امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول عملی اسلام است و چون اصلی است که در خود قرآن مجید با صراحت و تأکید آمده و بعد در اخبار نبوی و آثار ائمه طاهرین درباره آن بسیار سخن گفته شده و بعد هم بزرگان و علمای دین در همه قرنها، دوره به دوره و طبقه به طبقه، درباره این اصل و اهمیت آن سخنها گفته و مطالبی نوشته‌اند، در میان علمای اسلامی زیاد مورد

بحث قرار گرفته و بیش از هرجا در کتب فقهیه مورد بحث و گفتگو و تحقیق قرار گرفته است.

مسائلی که فقها طرح می‌کنند

معمولًا فقها- و همچنین غیر فقها که احیاناً وارد این مطلب شده‌اند- بحث خود را در چند قسمت قرار می‌دهند. من نمی‌خواهم وارد آن قسمتها بشوم. به طور اشاره و فهرست آنها را ذکر می‌کنم:

---

(۱) این سخنرانی در ۲/ ۱۰/ ۱۳۳۹ در انجمن ماهانه دینی ایراد شده است.

(۲) آل عمران/ ۱۰۴: [و باید گروهی از شما باشند که به سوی خیر دعوت کنند و به کارهای خیر فرمان دهند و از زشتیها بازدارند و اینان رستگارانند.]

یکی بیان آیات زیادی که در قرآن مجید در این باب است و اخبار بسیاری که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و یا ائمه طاهرین علیهم السلام در این باب رسیده که به قول شهید ثانی کمر را می‌شکند.

دیگر بحثی است در معنای معروف و منکر و تعریف آنها؛ و احیاناً به مناسبت معنای معروف و منکر، بعضی از فقها وارد بحث معروف کلامی «حسن و قبح عقلی» شده‌اند.

دیگر اینکه آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است یا واجب کفائی؟.

دیگر اینکه شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر چیست؟ چون هر تکلیفی و امر و نهیی شرایطی دارد. علاوه بر شرایط عامه مشهور از عقل و بلوغ و قدرت و حتی علم- به یک اعتبار- که هر تکلیفی مشروط به این امور است، هر تکلیف بخصوصی ممکن است شرایط مخصوص به خود داشته باشد. آیا امر به معروف و نهی از منکر نیز به سهم خود شرایط مخصوصی دارند یا نه؟.

معمولًا فقها چهار شرط ذکر می‌کنند: یکی علم و معرفت، دیگر احتمال اثر و نتیجه، سوم نبودن ضرر و به تعبیر بعضی از فقها مترتب نشدن مفسده، چهارم ادامه و اصرار متخلف، یعنی آن کس که معروف را ترک کرده و یا مرتکب منکر شده خودش منصرف و نادم و پشیمان نشده باشد.

مسأله دیگری که باز بحث می‌کنند مراتب و درجات امر به معروف و نهی از منکر است که در اخبار و احادیث به طور کلی وارد شده که سه درجه و سه مقام دارد:

مرتبه قلب، مرتبه زبان، مرتبه دست. فقها هم این سه مرتبه را تشریح کرده و تفصیل داده‌اند و گفته‌اند در درجه اول مسلمان باید در قلب خود نسبت به خلافکاریها و ترک واجبات الهی و ارتکاب منهیّات دینی تنفری احساس نماید، و کمترین مظهری که این تنفر قلبی می‌تواند داشته باشد یک عمل منفی است یعنی اعراض و ترک معاشرت، و همچنین است اظهار تأسف و تکدر با قیافه. در مرتبه زبان هم باید اول از طریق پند و نصیحت و نرمی وارد شد و اگر فایده نکرد سخنان درشت و با خشونت به کار برده شود. برای مرتبه ید و عمل هم مراتبی ذکر کرده‌اند و غالباً متوجه این قضیه شده‌اند که گاهی احتیاج می‌افتد به اینکه اعمال زور و عنف بشود و بسا می‌شود صدمه‌ای بر طرف وارد شود و جراحتی بردارد، و یا آنکه احیاناً ممکن است منجر به قتل کسی بشود. به اینجا که می‌رسد فقها به اصطلاح توقف

می‌کنند و می‌گویند این دیگر وظیفه عامه مردم نیست. عامه حق ندارند از پیش خود دست به این گونه کارها بزنند. این مرتبهٔ امر به معروف و نهی از منکر وظیفه حاکم شرعی و یا کسی است که از طرف حاکم شرعی اجازه و دستور این کار را داشته باشد. اگر به عامه مردم اجازه این کارها داده شود مستلزم هرج و مرج در اجتماع می‌شود.

مسائل دیگری هم معمولًا در ذیل مبحث امر به معروف و نهی از منکر از طرف فقها عنوان می‌شود که در حقیقت از این باب نیست، باب جداگانه‌ای است، از قبیل اینکه حدود و تعزیرات را چه کسی باید انجام دهد؟ آیا در زمان غیبت امام این وظیفه متوجه فقهاست یا نه؟ «حدود» عبارت است از مجازاتهایی که از طرف شارع اسلام حد و اندازه‌اش برای همه معین شده، مثل حد دزدی و حد زنا. و «تعزیر» عبارت است از مجازاتهایی برای خلافکاریهایی که شارع اسلام برای آن خلافکاریها مجازاتهایی در حد و میزان معینی قرار نداده و آن را در هر موردی به نظر شخص حاکم قرار داده که بر حسب علل و عوامل مختلفی که در هر موضوع هست هر اندازه می‌داند و مصلحت اقتضا می‌کند آن را تعیین کند.

حدود و تعزیرات هم مثل امر به معروف و نهی از منکر برای این جهت تشریع شده که جلوی منکرات گرفته شود و کارهای خوب تأیید و تقویت شود.

این بود خلاصهٔ مطالبی که در اطراف آنها معمولًا بحث می‌شود و ضمناً از همین مختصر معلوم می‌شود که طرز بحث و بیان در اطراف این مطلب چگونه بوده است.

آنچه من می‌خواهم در حاشیه این مطلب صحبت کنم اشاره مختصری است به تاریخچه امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از لحاظ عمل، یعنی مسلمین چگونه و به چه نحو با این اصل روبرو شدند؟ و چه جور عمل کردند و اجرا نمودند. در پایان، بحث مختصر دیگری اضافه خواهم کرد.

حِسبه و احتساب در تاریخ اسلام

در حدود هزار سال پیش تقریباً، این اصل در جامعه اسلامی و حکومت اسلامی دایره و تشکیلاتی به وجود آورده که در تاریخ اسلام آن دایره، دایره حسبه یا احتساب نامیده می‌شود و قرنها ادامه یافت. من تاریخ دقیق پیدایش دایره حسبه را نمی‌دانم که از چه زمانی پیدا شده و به این نام نامیده شده، ولی قدر مسلّم این

است و شواهد تاریخی دلالت می‌کند که در قرن چهارم بوده است و علی الظاهر در قرن سوم پیدا شده باشد. این دایره به عنوان امر به معروف و نهی از منکر درست شده و پایه دینی داشته و از شئون حکومت بوده است، همان طوری که تشکیلات و دوایر دیگری وجود داشته مثل دایره قضاء- که این هم تاریخچه‌ای دارد و از زمان خلیفه دوم امر قضاء را شخص دیگر غیر از شخص خلیفه با فرمان خلیفه عهده‌دار شد و تدریجاً توسعه پیدا کرد تا در عهد هارون وسیله أبو یوسف شاگرد ابو حنیفه تشکیلات نسبتاً منظمی پیدا کرد و خود أبو یوسف به عنوان قاضی القضاة در رأس تشکیلات قضائی قرار گرفت- و همچنین دایره دیگری بوده به نام «دیوان مظالم» که علی الظاهر کار شهربانی را انجام می‌داده، و همچنین دوایر و مناصب زیادی از قبیل نقابت و غیره که در تواریخ مضبوط است. تمام این دوایر به نحوی وابسته به دستگاه خلافت و حکومت بوده است.

به هر حال دایره حسبه همان دایره امر به معروف و نهی از منکر بوده و رنگ و صبغه دینی داشته. محتسِبین و مخصوصاً آنان که در رأس دایره حسبه بوده می‌بایست هم عالم و مطلع باشند و هم با ورع و تقوا و امانت، و یک نوع احترام دینی در میان مردم داشته باشند.

«محتسِب» ناظر و مراقب اعمال مردم بوده که مرتکب منکرات نشونـد و مخصوصاً میخوارگی و میخواران را سخت تحت نظر قرار می‌داده. لهـذا شعرایی که به نام می و محبوب تغزل می‌کرده‌انـد از جور محتسب زیاد نالیـده‌اند و کلمه «محتسب» را زیاد در اشعار خود به کار برده‌انـد. گاهی خدا را شکر می‌کنند که محتسب نیست و یا محتسب از جهان رفت. شاید حافظ از همه بیشتر نام محتسب را در اشعار خود آورده است. از جمله می‌گوید:

ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند وز می جهان پر است و بت می‌گسار هم

می‌گوینـد نظر حافظ به امیر مبارزالـدین است که مـدتی برای جلب نظر مردم تظاهر به امر به معروف و نهی از منکر می‌کرد و مانند یک «محتسب» رفتار می‌کرد.

نـام محتسـب را حافظ بـه او داد. و چـون کـار او تظـاهر بـود نـه حقیقـت- لهـذا در اواخر، خـود همه چیز را روی میخـوارگی گذاشت- مورد طعن و استهزاء حافظ و دیگران است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۳

یا مثلًا سعدی در باب دوم گلستان می‌گوید:

چنـدان که مرا شیخ اجـل شـمس الـدین أبو الفرج بن الجوزی ترک سـماع فرمودی و به خلوت و عزلت اشـاره کردی عنفوان شبابم غالب آمدی و هوا و هوس طالب، هر وقت نصیحت شیخم یاد آمدی گفتمی:

قاضی ار با ما نشیند برفشاند دست را محتسب‌گر می‌خورد معذور دارد مست را

از همین شعر سعدی معلوم است که قاضی غیر از محتسب بوده و قسمت قضاء غیر از قسمت احتساب بوده است.

اصـطلاح حسبه و احتساب در مورد امر به معروف و نهی از منکر یک اصطلاح مستحدثی است که از همان زمانهایی که دایره احتساب در حکومت اسـلامی به وجود آمـد این کلمه هم به معنای امر به معروف و نهی از منکر اسـتعمال شد و الّا در قرآن یا اخبـار نبوی یـا روایات ائمه اطهار علیهم السـلام این کلمه در مورد امر به معروف و نهی از منکر اسـتعمال نشـده. نه در اخبار و روایات شیعه این کلمه به این معنی دیده می‌شود و نه در اخبار و روایات اهل تسنن.

در دوره‌های بعـد که این کلمه در اجتماع اسـلامی برای خود جا پیـدا کرد تدریجاً در اصـطلاح فقها و علما هم راه پیدا کرد و بعضی باب امر به معروف و نهی از منکر را «بابُ الحِسبَه» نامیدند. در میان علمای شیعه آن مقداری که من دیده و اطلاع دارم، از فقها شـهید اول محمد بن مکی است که در کتاب دروس رسماً تحت عنوان «کتاب الحسبه» از امر به معروف و نهی از منکر نام می‌برد؛ و از محـدثین مرحوم فیض کاشانی است در کتاب وافی. ولی مرحوم فیض حسـبه را تعمیم داده به طوری که شامل کتاب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و کتاب حـدود می‌شود. صاحب مجمع البحرین هم با اینکه تنها در صـدد تفسـیر و شرح لغاتی است که در قرآن کریم یا احادیث آمـده است و همان طوری که عرض کردم در قرآن کریم و حدیث این ماده به معنی امر به معروف و نهی از منکر نیامده، در عین حال به ملاحظهٔ اینکه در عصـر صاحب مجمع البحرین این ماده به این معنی استعمال می‌شده، می‌گوید: الحسبهٔ هو الامر بالمعروف و النهی عن المنکر.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۴

به هر حال همچو دایره‌ای به نام امر به معروف و نهی از منکر در تاریخ اسـلام به وجود آمده و دایره وسیعی بوده است. هرچند حسـبه و احتسـاب از آن نظر که وابسـته به دسـتگاه حکومت و خلافـت بوده نمی‌توانسـته کاملًا اسـلامی باشـد، اما نظر به اینکه خواسـته مردم در مورد اجرای احکام و مقررات اسـلامی آن را به وجود آورده بود، نسـبتاً دایره مفید و ثمربخشـی بوده است و حتی کتابهای بسیار خوب و نفیس در موضوع حسبه و وظایف محتسب نوشته شده است.

اخیراً کتابی دیدم به نام معالم القربة فی احکام الحسبه که یکی از فقهای شافعیه نوشته است و یک نفر مستشرق اروپایی نسخهٔ آن را در اروپا به چاپ رسانیده است. کتاب نفیسی است. وقتی که انسان این کتابها را می‌بیند متوجه می‌شود که در گذشته به چه دقایقی از اصلاحات اجتماعی توجه و عنایت کرده‌اند و شعور دینی مسلمانان چقدر وسعت داشته! روی احساس وظیفه دینی و شرعی و اصل امر به معروف و نهی از منکر وظیفه خود می‌دانسته‌اند که در جمیع شئون زندگی اصلاحات به عمل آورند.

قلمرو دایره احتساب

جرجی زیدان می‌گوید دایره احتساب در قدیم همان کاری را می‌کرده که امروز شهرداریها می‌کنند. من عرض می‌کنم البته بسیاری از کارهایی که امروز شهرداری می‌کند در آن روز دایره احتساب انجام می‌داده است. مثلًا در کتابهایی که راجع به وظیفه محتسب نوشته شده نوشته‌اند که محتسب باید مراقب باشد که لبنیات‌فروش روی شیر و ماست را بپوشد که مگس و حشرات روی آنها ننشیند و کثیف و آلوده نشود، یا آن پارچه‌ای که قصاب یا لبنیاتی یا کبابی دم دستش دارد حد اقل روزی یک بار با صابون شسته شود. لبنیاتی موظف است شبانه روزی یک بار ظرفی که شیر یا ماست خود را در آن ظرف می‌ریزد و می‌فروشد بشوید. اگر حصار شهر خراب می‌شد وظیفه دایره حسبه بود که آن را بسازد. اگر شهر از لحاظ آب در مضیقه قرار می‌گرفت وظیفه دایره حسبه بود که آب کافی تهیه کند. و از این قبیل امور که معمولًا در زمان ما این کارها را شهرداریها انجام می‌دهند.

ولی وظیفه دایره حسبه منحصر به این کارها نبود. بسیاری از کارها را که امروز وظیفه شهربانی شمرده می‌شود آن روز محتسبین انجام می‌دادند. مثلًا آنها بودند که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۵

با روزه‌خواری و میخوارگی و تظاهر و تجاهر به فسق مبارزه می‌کردند. بسیاری از کارها و وظایف آن روز محتسبین، امروز بکلی به زمین مانده است و هیچ کس انجام نمی‌دهد مثل نظارت بر مساجد و منابر که مثلًا واعظ حدیث دروغی نخواند، مردم را به بدعتی دعوت نکند، یا خودآرایی در منبر نکند و نخواهد از زنان دلربایی کند. این کارها چون وظیفه سازمان روحانیت است و مستقیماً ربطی به کارهای حکومت و دولت ندارد بکلی متروک و زمین مانده است.

غرض این است که آن طوری که جرجی زیدان می‌گوید که دایره احتساب همان کارهایی که شهرداریهای امروز انجام می‌دهند انجام می‌داده درست نیست؛ دایره احتساب چون اساس و ریشه‌اش همان اصل مقدس امر به معروف و نهی از منکر بوده اختصاص به عملیات شهرداری نداشته است.

امر به معروف، خارج از دایره احتساب

نکته‌ای که اینجا هست این است که در عین اینکه دایره احتساب یک دایره رسمی وابسته به خلافت و حکومت بوده و وظایف خود را انجام می‌داده است نه این است که سایر مردم دیگر برای خود وظیفه و تکلیفی قائل نبوده‌اند. قبلًا عرض کردم و از کلام فقها نقل کردم که امر به معروف و نهی از منکر مراتبی دارد و تنها آنجا که پای اعمال زور و حبس و زدن و حتی کشتن است از وظیفه عموم خارج است و وظیفه حاکم اسلامی است، و اما سایر مراتب از تذکر دادن و موعظه کردن و در موقعی

اعراض و قطع رابطه کردن و امثال اینها وظیفه فرد فرد مسلمانان است و در قدیم هم هر فردی وظیفه حتمی خود می‌دانسته که به اندازه قدرت و توانایی خود در اصلاحات امور مسلمین شرکت کند.

قداست و احترام احتساب

نکته دیگر اینکه دایره وسیع احتساب که امروز جانشین ندارد چون مبنا و پایه دینی و رنگ و صبغه مذهبی داشته و مردم وظیفه شرعی خود می‌دانسته‌اند که آن را کمک کنند و تقویت نمایند قهراً در انتخاب افراد و اشخاص رعایت تقوا و ورع می‌شده و مردم احترام دینی برای آنها قائل بوده‌اند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۶

سعهٔ نظریات اصلاحی مسلمین در گذشته

نکته دیگر اینکه مطالعه تاریخ حسبه و احتساب معلوم می‌کند که در سابق شعاع دید مسلمین امتداد بیشتری داشته و امر به معروف و نهی از منکر را محدود نکرده بودند به چهارتا مسأله عبادات، بلکه این اصل را عملًا ضامن همه اصلاحات اخلاقی و اجتماعی خود می‌دانسته‌اند.

توصیه و تأکید اسلام

انسان وقتی که رجوع می‌کند به توصیه‌ها و بیانهایی که در آثار مقدس دینی راجع به امر به معروف و نهی از منکر رسیده و آن همه فواید و آثاری که برای این اصل مقدس ذکر شده، مثلًا می‌بینند در قرآن کریم می‌فرماید:
وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ یُطِیعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ «۱».
مردان مؤمن و زنان مؤمنه دوستان یکدیگرند و بین آنها رابطه و صلهٔ مودّت و عواطف محبت‌آمیز حکمفرماست، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، نماز را بپامی‌دارند، زکات را ادا می‌نمایند، خدا و پیغمبر را اطاعت می‌کنند. اینها هستند که البته رحمت الهی شامل حالشان می‌شود. خداوند غالب و حکیم است.
در این آیه کریمه قسمتهایی به طور علت و معلول و سبب و مسبّب مترتب بر یکدیگر ذکر شده است: لازمه ایمان حقیقی و واقعی- نه ایمان تقلیدی و تلقینی- رابطه وِداد و علاقه به سرنوشت یکدیگر است. و لازمه این محبت و علاقه امر به معروف و نهی از منکر است. لازمه امر به معروف و نهی از منکر قیام بندگان است به وظیفه عبادت و خضوع نسبت به پروردگار یعنی نماز، و قیام به وظیفه کمک و دستگیری از فقرا یعنی زکات، و بالاخره لازمه امر به معروف و نهی از منکر اطاعت

---

(۱) توبه/ ۷۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۷
خدا و رسول و زنده شدن همه دستورهای دینی است. لازمه همه اینها این است که رحمتهای بی‌پایان خداوندِ قادرِ غالب که کارهای خود را بر سنت حکیمانه اجرا می‌کند شامل حال می‌گردد.

در حدیث است که امام باقر علیه السلام درباره امر به معروف و نهی از منکر می‌فرماید:

بِها تُقامُ الْفَرائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذاهِبُ وَ تَحِلُّ الْمَکاسِبُ وَ تُرَدُّ الْمَظالِمُ وَ تُعْمَرُ الْاَرْضُ وَ یُنْتَصَفُ مِنَ الْاَعْداءِ وَ یَسْتَقیمُ الْاَمْرُ «۱»

. به وسیله این اصل سایر دستورها زنده می‌شود، راهها امن می‌گردد، کسبها حلال می‌شود، مظالم به صاحبان اصلی برگردانده می‌شود، زمین آباد می‌گردد، از دشمنان انتقام گرفته می‌شود، کارها رو به راه می‌شود.

وقتی انسان از طرفی به این دستورها و راهنماییها رجوع می‌کند و از طرفی هم می‌بیند در یک دوره‌هایی کم و بیش مسلمین عمل کرده و استفاده کرده‌اند، و از طرف دیگر وضع حاضر خودمان را می‌بیند، بی‌نهایت دچار تأسف می‌شود.

من نمی‌گویم که آنچه در گذشته به نام دایره حسبه بوده یک چیز بی‌عیب و نقصی بوده و منظور شارع اسلام را کاملًا تأمین می‌کرده؛ من گذشته را با امروز مقایسه می‌کنم و می‌بینم که چقدر ما عقب رفته‌ایم.

امروز گذشته از اینکه چنین قدرتی به هیچ شکلی برای امر به معروف و نهی از منکر وجود ندارد، اساساً آنچه بیشتر جای تأسف است این است که این فکرها بکلی از دِماغ مسلمین خارج شده، آن چیزهایی را که آن روز جزء وظیفه حسبه می‌دانسته‌اند و به نام حسبه و امر به معروف و نهی از منکر امور اجتماعی خود را اصلاح می‌کردند اساساً جزء امور دینی شمرده نمی‌شود و اگر احیاناً کسی به فکر امر به معروف و نهی از منکر بیفتد فکر نمی‌کند که آن اصلاحات هم جزء این وظیفه و تکلیف است، یعنی معروف و منکر آن معنای وسیع خود را از دست داده و محدود شده‌اند به یک سلسله مسائل عبادی که بدبختانه آن هم عملی نمی‌شود.

---

(۱) فروع کافی، ج ۵/ ص ۵۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۸

اگر در منطق اسلام امر به معروف و نهی از منکر آن اندازه توسعه نمی‌داشت به ما نمی‌گفتند که:

بِها تُقامُ الْفَرائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذاهِبُ وَ تَحِلُّ الْمَکاسِبُ وَ تُرَدُّ الْمَظالِمُ وَ تُعْمَرُ الْاَرْضُ وَ یُنْتَصَفُ مِنَ الْاَعْداءِ وَ یَسْتَقیمُ الْاَمْرُ

، زیرا این فکر کوچک و محدود که فعلًا در مغز ماها به نام امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد هر اندازه هم که لباس عمل بپوشد ممکن نیست اینهمه آثار نیک به بار آورد.

علت بی‌تفاوتی مردم در اصلاحات

و چون فکر امر به معروف و نهی از منکر در نظر مردم محدود شده و مردم از جنبه امر به معروف و نهی از منکر توجهی به اصلاحات امور زندگی اجتماعی خود ندارند نتیجه این شده که اگر احیاناً شهرداری مثلًا یک قدم اصلاحی در مورد ارزاق و خواربار بخواهد بردارد و یا یک قدم در مورد نظافت شهر بخواهد بردارد، بخواهند جلوی گران‌فروشی را بگیرند و یا اینکه بخواهند مقررات خوبی برای عبور و مرور اتومبیلها معین کنند، مردم احساس نمی‌کنند که پای یک امر مذهبی در میان است، زیرا حس نمی‌کنند که این هم از جنبه دینی یک وظیفه است؛ و حال آنکه به قول صاحب جواهر: به هر وسیله و هر طریق هست باید کاری کرد که معروف تقویت و منکر ریشه کن شود. علت اینکه مردم فعلًا در این کارها کوتاهی می‌کنند این است که این امور را از دایره معروف و منکر خارج کرده‌اند.

وضع امر به معروف در دوره‌های اخیر

اینها که عرض کردم اشاره مختصری بود به تاریخ دور امر به معروف و نهی از منکر. حالا ـ خوب است اشاره‌ای هم بشود به تاریخ نزدیک این اصل، یعنی تقریباً در یک قرن و در نیم‌قرن پیش. اینها را دیگر در کتابی به طور تفصیل ننوشته‌اند، چیزهایی است که کم و بیش همه ما از پیرمردان و پدران خود شنیده‌ایم.

باید عرض کنم همان‌طور که وقتی انسان به سفارشها و توصیه‌های پیشوایان دینی مراجعه می‌کند و یا به تاریخ دور این اصل مراجعه می‌کند متأثر و متأسف می‌شود که چرا این اصل امروز عملی نیست، وقتی هم که درباره منظره‌های هولناک و وحشیانه‌ای که در این اواخر به نام امر به معروف و نهی از منکر پیدا می‌شده فکر می‌کند خدا را شکر می‌کند که چه خوب شد که این امر به معروف‌ها و نهی از منکرها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۹

از بین رفت وای کاش اگر بقایایی هم دارد از بین برود. مظاهری در این اواخر به نام امر به معروف و نهی از منکر در زندگی اجتماعی ما پیدا شده که باید گفت اگر معنای امر به معروف و نهی از منکر این است خوب است متروک بماند.

اصل فراموش شده

آقای آیتی از اصل امر به معروف به نام اصل فراموش شده یاد کردند. راست است، اصل فراموش شده هم هست، اما باید دید چرا فراموش شده؟ من معتقدم که در این مورد هم مثل همه موارد ما باید قبل از توجه به علل خارجی قضیه سخن معروف منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام را فراموش نکنیم که فرمود:

دَواؤُکَ فیکَ وَ داؤُکَ مِنْک

دوای درد تو در خود تو است و منشأ درد هم در خود تو است. این خود ما بودیم که این اصل را به صورتی درآوردیم که مردم را بیزار کردیم و این اصل را فراموشاندیم.

امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از نظر اجرایی شرایطی دارد. اولین شرطش حسن نیت و اخلاص است. ما فقط در مورد منکراتی که علنی است و به آنها تجاهر می‌شود حق تعرض داریم. دیگر حق تجسس و مداخله در اموری که مربوط به زندگی خصوصی مردم است نداریم. ولی در گذشتهٔ نزدیک یک عده مردم ماجراجو و شرور بالطبع که می‌خواستند ماجراجویی کنند و حساب خرده‌های خود را با دیگران صاف کنند، این اصل مقدس را دستاویز قرار می‌دادند، احیاناً برای آنکه بتوانند مقاصد خود را عملی کنند چند صباحی در گوشه مدرسه زندگی می‌کردند و برای خود عبایی و ردایی و عمامه و نعلینی و ریش و هیکلی می‌ساختند و بعد به جان مردم می‌افتادند. چه جرمها و جنایتها که به این نام نشد! و چه منکرات شنیع که به نام نهی از منکر واقع نشد! داستانها در این زمینه هم شنیده‌ایم و می‌دانیم.

می‌گویند در زمان ریاست مرحوم آقا نجفی اصفهانی یک روز عده‌ای که نام طلبه روی خود گذاشته بودند ولی طلبه واقعی نبودند (طلاب واقعی همیشه از این گونه اعمال و ماجراها خود را دور نگه می‌داشتند) در حالی که نفس می‌زدند و یک دایره شکسته و یک دمبک شکسته در دست داشتند آمدند به منزل مرحوم آقا نجفی. ایشان پرسیدند چه خبر است؟ از کجا می‌آیید؟ اینها چیست در دست شما؟

گفتند در مدرسه بودیم که به ما اطلاع دادند در چندین خانه آن طرف مدرسه مجلس

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۰

عروسی است و در آنجا دایره و دمبک می‌زنند. از پشت بام مدرسه از روی بامهای خانه‌ها از این پشت بام به آن پشت بام

رفتیم تا به آن خانه رسیدیم. داخل آن خانه شدیم و مردم را زدیم و دایره و دمبک آنها را شکستیم. یکی از آنها جلو آمد و گفت:

من خودم رفتم جلو سیلی محکمی به گوش عروس زدم. مرحوم آقا نجفی گفت:

حقیقتاً نهی از منکر هم همین است که شما کردید. چندین منکر به نام نهی از منکر مرتکب شدید: اولًا مجلس عروسی بوده. ثانیاً شما حق تجسس نداشته‌اید. ثالثاً شما چه حق داشته‌اید از پشت بامهای مردم بروید. رابعاً کی به شما اجازه داده که بروید و زدوخورد کنید؟.

نظایر این داستان در گذشته زیاد بوده است؛ خوشبختانه حالا نیست، ولی حالا هم باید بدانیم بسیاری از نهی از منکرها روی قانون امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه خود آنها منکراتی است که باید جلوی آنها گرفته شود.

اصل «پند یا بند»

قسمت دیگری که خواستم در حاشیه گفته باشم این است که در میان ما، در اجرای امر به معروف و نهی از منکر، آن چیزی که بیشتر مورد توجه بوده دو وسیله بوده. الآن هم می‌بینیم مردم در اجرای این اصل توجهشان فقط به همین دو چیز است. آن دو چیز یکی گفتن است و دیگری اعمال زور؛ یعنی اول بگوییم بعد هم اگر از گفتن نتیجه نگرفتیم اعمال زور بکنیم. و به تعبیر دیگر- که تعبیر سعدی است- ما به «پند» معتقد هستیم و «بند»؛ اول پند می‌دهیم و اگر اثر نکند و قدرت داشته باشیم، به زدن و بستن متوسل می‌شویم. این دو تا را خوب شناخته‌ایم و به این دوتا آشنایی داریم.

البته شك نیست که گفتن و پند دادن وسیله‌ای است از وسائل. اعمال زور هم به سهم خود در مواردی وسیله دیگری است از وسائل. ولی آیا وسیله امر به معروف و نهی از منکر منحصر است به همین دو؟ وسیله دیگر و راه دیگری نیست؟.

راه اخلاص و عمل

در اخبار وارد شده که امر به معروف و نهی از منکر سه مرحله و سه مقام دارد:

مرحله قلب، مرحله زبان، مرحله ید و عمل. ما معمولًا از مرحله قلب به جای آنکه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۱

اخلاص و حسن نیت و علاقه به سرنوشت مسلمانان را درک کنیم، جوش و خروش و عصبانیتهای بیجا می‌فهمیم؛ و از مرحله زبان به جای آنکه بیانهای روشن‌کننده و منطقی بفهمیم که قرآن می‌فرماید: ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ «۱»، موعظه‌ها و پندهای تحکم‌آمیز می‌فهمیم؛ و از مرحله ید و عمل هم به جای اینکه تبلیغ عملی و حسن عمل و همچنین تدابیر عملی بفهمیم، تنها این مطلب را فهمیده‌ایم که باید اعمال زور کرد.

روی هم رفته ما برای گفتن و نوشتن و خطابه و مقاله زیاده از حد، اعجاز قائل هستیم؛ خیال می‌کنیم با گفتن و زبان کار درست می‌شود، در صورتی که:

سعدیا گرچه سخندان و مصالح گویی به عمل کار برآید به سخندانی نیست

در حدیث است:

کونوا دُعاةً لِلنّاسِ بِغَيْرِ الْسِنَتِكُمْ «۲»

مردم را به دین حق و صلاح دعوت کنید اما با ابزاری غیر از ابزار زبان یعنی با ابزار عمل. در حدیث دیگری است- که معمولًا مورد استناد فقها در باب امر به معروف و نهی از منکر است- که:

ما جَعَلَ اللّٰهُ بَسْطَ اللِّسانِ وَ کَفَّ الْیَدِ وَ انَّما جَعَلَهُما یَبْسُطانِ مَعاً وَ یَکُفّانِ مَعاً «۳»

یعنی چنین نیست که خدا اجازه داده باشد که تنها زبان باز باشد ولی دست بسته باشد، بلکه اگر باز است هر دو باید باز باشد و اگر می‌خواهد بسته باشد هر دو بسته باشد، یعنی اگر عمل در کار نباشد خوب است زبان هم بسته باشد. در اینجا استنباط یکی از بزرگترین فقهای اسلامی را از این حدیث و امثال این حدیث برای شما از کتاب خودش نقل می‌کنم.

شیخ أبو جعفر طوسی معروف به «شیخ الطائفه» در کتاب نهایهٔ که از متون معتبر فقهیه ماست می‌فرماید:

و الامر بالمعروف یکون بالید و اللسان. فاما بالید فهو ان یفعل المعروف و یجتنب المنکر علی وجه یتأسی به الناس.

امر به معروف، هم به وسیله دست می‌شود و هم به وسیله زبان؛ اما به وسیله دست معنایش این است که خودش شخصاً عامل کار خیر باشد و عملًا از

---

(۱) نحل/ ۱۲۵: [بخوان به سوی راه پروردگارت با حکمت (دلائل عقلی و قابل پذیرش) و پند نیکو.]

(۲) اصول کافی، ج ۲/ ص ۷۸، باب ورع

(۳) فروع کافی، ج ۳/ ص ۵۵ [و به جای «انّما» «و لکن» آورده است.]

منکرات اجتناب کند تا مردم خود به خود به او تأسّی جویند.

و اما باللسان فهو ان یدعو الناس الی المعروف و یعدهم علی فعله المدح و الثواب، و یزجرهم و یحذرهم فی الاخلال به من العقاب.

اما به وسیله زبان به این نحو است که مردم را دعوت کند و نوید بدهد که در دنیا مورد ستایش و در آخرت مشمول پاداش الهی واقع می‌شوند و آنها را از کیفرهای بد بترساند.

بعد می‌فرماید:

و قد یکون الامر بالمعروف بالید بان یحمل الناس علی ذلک بالتأدیب و الردع و قتل النفوس و الاضرار بها من الجراحات الّا ان هذا الضرب لا یجب فعله الّا باذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسهٔ «۱» یک قسم از امر به معروف یدی و عملی این است که طرف را تأدیب کند و گاه منجر به قتل نفس و جراحت می‌شود، ولی اگر مستلزم زدن و قتل نفس باشد بدون دستور حکومت شرعی جایز نیست.

صاحب جواهر الکلام بعد از نقل این عبارتها یا قسمتی از این عبارتها از شیخ طوسی، این‌طور به گفته خود ادامه می‌دهد:

نعم، من اعظم افراد الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اعلاها و اتقنها و اشدها تأثیراً خصوصاً بالنسبهٔ الی رؤساء الدین هو ان یلبس رداء المعروف واجبه و مندوبه و ینزع رداء المنکر محرمه و مکروهه، و یستکمل نفسه بالاخلاق الکریمهٔ، و ینزهها عن الاخلاق الذمیمهٔ.

آری، از بزرگترین امر به معروف و نهی از منکرها و بالاترین آنها و پایه‌دارترین آنها و مؤثرترین آنها خصوصاً نسبت به زعمای دینی (که مردم به آنها و عمل آنها می‌نگرند) این است که عملًا جامه کار نیک بپوشد و در

---

(۱) نهایة، ص ۲۹۹ و ۳۰۰ [و به جای «الاضرار بها» «و ضرب» آورده است.]

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۲۰۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۳

کارهای خیر، چه واجب و چه مستحب، عملًا پیشقدم باشد، جامه زشتکاری را از اندام خود دور کند، نفس خویش را به اخلاق عالی تکمیل کند و اخلاق زشت را از خود دور نگه دارد.

بعد می‌فرماید:

فان ذلک منه سبب تام لفعل الناس المعروف و نزعهم المنکر، خصوصاً اذا اکمل ذلک بالمواعظ الحسنة المرغبة و المرهبة، فان لکل مقام مقالًا، و لکل داء دواء، و طب النفوس و العقول اشد من طب الابدان.

امر به معروف و نهی از منکر از طریق حسن عمل، سبب مؤثر و کاملی است و ممکن نیست بی‌اثر بماند، خصوصاً اگر به پند و اندرزهای خوب زبانی ضمیمه شود که هر مقامی سخنی را ایجاب می‌کند و هر دردی دوائی دارد. بهداشت و معالجه روح مردم مشکل‌تر و پرپیچ‌وخم‌تر است از معالجه بدن آنها.

در آخر، سخن خود را به این جمله ختم می‌کند: «نسأل اللّه التوفیق لهذه المراتب» یعنی از خدا مسئلت می‌نماییم که ما را برای رسیدن به این درجات موفق بدارد.

علی علیه السلام می‌فرماید:

مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنّاسِ اماماً فَلْيَبْدَأْ بِتَعْليمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْليمِ غَيْرِهِ وَ لْيَكُنْ تَأْديبُهُ بِسيرَتِهِ قَبْلَ تَأْديبِهِ بِلِسانِهِ، وَ مُعَلِّمُ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُها احَقُّ بِالْاجْلالِ مِنْ مُعَلِّمِ النّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ «۱»

. آن کس که می‌خواهد پیشوای مردم باشد و مردم را به دنبال خود به راهی دعوت کند، پیش از آنکه می‌خواهد به دیگران یاد بدهد خود را مخاطب کند و به خودش تعلیم و تلقین نماید؛ پیش از آنکه می‌خواهد مردم را با

---

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۷۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۴

زبان خود تربیت کند، با عمل و روش اخلاقی خوب و اخلاق صحیح، خود را تربیت کند. آن کس که خودش را تعلیم و تلقین می‌کند و خودش را تربیت و تأدیب می‌کند، برای احترام و تکریم شایسته‌تر است از آنکه معلم و مربی دیگران است.

انتظار بیش از حد از زبان و گوش

این خود یک غفلت عظیم و اشتباه بزرگی است امروز در اجتماع ما که برای گفتن و نوشتن و خطابه و مقاله، و خلاصه برای زبان و مظاهر زبان بیش از اندازه ارزش قائلیم و بیش از اندازه انتظار داریم. در حقیقت از زبان اعجاز می‌خواهیم.

بالضروره، گفتن و نوشتن خصوصاً اگر همان طوری باشد که قرآن فرموده، حکمت و موعظۀ حسنه باشد، حقایق را روشن کند، تنها به صورت پندهای تحکم‌آمیز و آمرانه نباشد، شرط لازمی است ولی به اصطلاح شرط کافی و یا علت تامّه نیست. و

چون از زبان بیش از اندازه انتظار داریم و از گوش مردم هم بیش از اندازه انتظار داریم و می‌خواهیم تنها با زبان و گوش همه کارها را انجام دهیم و انجام نمی‌شود، ناراحت می‌شویم و ناله و فغان می‌کنیم و می‌گوییم:

گوش اگر گوش تو و ناله اگر ناله من آنچه البته به جایی نرسد فریاد است

این شعر برای ما در همه زمانها صادق بوده و هست. فکر نمی‌کنیم که ما اشتباه می‌کنیم، ما بیش از اندازه از این گوش و زبان بیچاره انتظار داریم، گاهی هم- بلکه بیشتر اوقات- باید از راه عمل و چشم استفاده کنیم، ما با دست خود و عمل خود خوب رفتار کنیم تا آنها با چشم خودشان ببینند؛ یک مقداری هم به این گوش و زبان بیچاره استراحت بدهیم.

عمل جمعی و گروهی

مطلب دیگر اینکه گذشته از اینکه ما در اجرای امر به معروف و نهی از منکر باید عمل را دخالت دهیم، به این نکته توجه داشته باشیم که عمل هم اگر فردی باشد چندان مفید فایده‌ای نیست خصوصاً در دنیای امروز. این هم خود یک مشکلی است در زندگی اجتماعی ما که آنهایی هم که اهل عمل می‌باشند توجهی به عمل اجتماعی ندارند و به اصطلاح «تک رو» می‌باشند. از عمل فردی کاری ساخته

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۵

نیست، از فکر فرد کاری ساخته نیست، از تصمیم فرد کاری ساخته نیست؛ همکاری و همفکری و مشارکت لازم است.

در تفسیر المیزان در ذیل آیه کریمه قرآن: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا «۱» بحثی دارد راجع به اینکه دستور اسلام این است که تفکر، تفکر اجتماعی باشد.

منطق یا تعبّد

مطلب دیگر که آن خیلی مهم است این است که ما در اجرای امر به معروف و نهی از منکر منطق را دخالت نمی‌دهیم، در صورتی که هر کاری منطقی مخصوص به خود دارد که کلید آن کار است.

عرض کردم چیزی را که ما خوب شناخته‌ایم و بیش از اندازه برایش اثر قائل شدیم زبان بود نه عمل، در عمل هم توجه به عمل فردی بود نه اجتماعی.

اکنون می‌گویم چیزی که بیش از هر چیز دیگر مورد غفلت است دخالت منطق است در این کار. مقصود این است که در کار معروف و منکر باید تدابیر عملی اندیشید و باید دید چه طرز عملی مردم را نسبت به فلان کار نیک تشویق می‌کند و مردم را از فلان عمل زشت بازمی‌دارد.

چندی پیش در یکی از روزنامه‌های عصر مقاله‌ای خواندم تحت عنوان «خروارها پند و نصیحت». در آن مقاله بعد از آنکه نوشته بود که در کشور ما خروارها پند و نصیحت به صورتهای مختلف ولی بی‌اثر است این مَثَل را ذکر کرده بود: «یک جو درمان بهتر از صد خروار نسخه است.» بعد نوشته بود: چندین سال پیش در یکی از شهرهای کوچک واقع در ایالات فیلادلفیا (امریکا) زنها مبتلا به قماربازی شده بودند. ابتدا کشیشها و روزنامه‌نویسها و خطبا و فصحا تا می‌توانستند راجع به بدی قمار خصوصاً برای زنها گفتند و نوشتند، ولی مثل همین حرفهای خودمانی مانند گردو روی گنبد سُر خورد و پایین افتاد و به جایی نرسید، تا آنکه شهردار محل به فکر افتاد یکی دوتا باشگاه و نمایشگاه هنری زنانه دایر کند و سرگرمیهای مناسب در آنجا

فراهم نماید، از قبیل نمایش بچه‌های چاق و تندرست

---

(۱) آل عمران/ ۲۰۰

و جایزه دادن به مادران کاردان، و از قبیل کارهای دستی و غیره، که هرکدام برنامه و ترتیبات خاصی داشت و مردم را سرِ ذوق می‌آورد. دو سه سالی از این جریان گذشت که زنهای آن شهر بکلی قمار را فراموش کردند.

این را می گویند چاره عملی و تدبیر عملی. این، معنای دخالت دادن منطق و تدبیر است در مبارزه با منکرات. اگر آنها می‌خواستند به موعظه‌ها و خطابه‌های کشیشان و مقاله‌ها و روزنامه‌ها قناعت کنند می‌بایست برای همیشه بنشینند و مثل ما بگویند:

گوش اگر گوش تو و ناله اگر ناله من آنچه البته به جایی نرسد فریاد است

از قدیم در میان ما معروف است که زنها زیاد غیبت می کنند. الان هم زنهای قدیمی و محجّبه در عین اینکه اهل نماز و روزه و مسجد و عبادت هستند زیاد غیبت می کنند، چرا؟ زیرا محیط خانوادگی قدیمی ما با آن سبکی که بود طوری است که زن بیچاره اگر غیبت نکند حرف دیگر و کار دیگر ندارد. اهل علم و معرفت و کتاب که نیست. اهل هنر و کاردستی و صنعت که نیست. در حال فراغت از زحمات خانه سرگرمی دیگری ندارد جز اینکه دور هم جمع شوند و غیبت کنند.

روح بالاخره غذا می‌خواهد. وقتی غذای صحیح نرسید، از گوشت مرده تغذیه می‌کند: أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً «۱». در حدیث راجع به غیبت وارد شده که:

الْغَیْبَةُ ادامُ کِلابِ النّارِ «۲»

غیبت خورش سگهای جهنم است. ما تاکنون هرچه خواسته‌ایم جلوی این عمل را بگیریم از راه موعظه و زبان بوده، در فکر چاره عملی و تدبیر منطقی نبوده‌ایم، قهراً بلااثر مانده، بعد به جای آنکه خودمان و طرز عمل خودمان را متهم نماییم زنهای بیچاره را متهم کرده‌ایم که جنس آنها چنین و چنان است.

همچنین امروز در محیط زنهای متجدد و فرنگی مآب ما بیماری دیگری وجود دارد و آن بیماری هوسبازی و و لو بودن در حاشیه خیابانها و پیروی مفرط از مدپرستی و اسراف و تجمل است به طوری که در اخبار روزنامه‌ها می‌خوانیم که اروپاییان اعتراف دارند که در این امور زنهای ایرانی در جهان درجه اول‌اند. این را

---

(۱) حجرات/ ۱۲

(۲) بحار الأنوار، ج ۷۵/ ص ۲۴۶

هم می‌خواهیم با زبان و موعظه و یا ملامت و طعنه علاج کنیم و البته با این وسائل چاره‌پذیر نیست. اگر روزی توفیق پیدا کنیم که عملًا در فکر چاره‌جویی بیفتیم و منطق را در امر به معروف و نهی از منکر دخالت دهیم همه این مشکلات به خوبی و آسانی حل می‌شود.

اگر می‌خواهید بدانید که در متن دستورات اسلامی به دخالت دادن منطق در امر به معروف و نهی از منکر توجه شده، به این نکته توجه کنید: فقها عموماً به استناد اخبار و احادیث گفته‌اند که یکی از شرایط امر به معروف و نهی از منکر احتمال تأثیر

است.
احتمال اثر یعنی احتمال نتیجه دادن. هر حکمی مصلحتی دارد: نماز مصلحتی دارد، روزه مصلحتی دارد، وضو مصلحتی، امر به معروف و نهی از منکر هم مصلحتی دارد. مصلحت این کار این است که طرف به سخن یا عمل ما ترتیب اثر بدهد. پس معنای احتمال تأثیر این است که احتمال بدهی مصلحت تشریع این حکم بر سخن یا عمل تو مترتب بشود.
حال از شما سؤال می کنم که چرا در مورد نماز نگفته‌اند اگر احتمال می‌دهی این نماز در تو اثر داشته باشد و آن مصلحتی که در نماز هست مترتب می‌شود بخوان، و اگر احتمال نمی‌دهی نخوان؟ و همچنین درباره وضو و روزه و حج و غیره.
برای اینکه آنها تعبدی محض می‌باشند. ما نمی‌توانیم عقل خودمان را در کیفیت آنها و در اینکه باید بکنیم یا نباید بکنیم و چه جور بکنیم دخالت بدهیم. ولی امر به معروف و نهی از منکر از کارهایی است که ساختمان و کیفیت ترتیب آن و اینکه در کجا مفید است و به چه شکل مفید است و مؤثر است و بهتر ثمر می‌دهد و بار می‌دهد و نتیجه می‌دهد، همه را شارع در اختیار عقل ما و فکر ما و منطق ما گذاشته است.
عرض کردم صاحب جواهر هم می گوید: در همه موارد یگانه چیزی را که باید در نظر گرفت این است که به چه نحو و به چه شکل و با چه کیفیت و چه وسیله به هدف و مقصود نزدیک می‌شویم.
اگر این مطلب را خوب بفهمیم طرز فکر ما در فهم اخبار و احادیث امر به معروف و نهی از منکر عوض می‌شود و بسیاری از تعارضهایی که خیال می کنیم بین ادلّه این اصل در بعضی خصوصیات وجود دارد مرتفع می‌شود. فعلًا نمی‌توانم بیش از این در اطراف این مطلب صحبت بکنم زیرا وقت گذشته است.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۸
خلاصه اینکه اگر ما راستی می‌خواهیم این اصل فراموش شده را زنده کنیم باید مکتبی و روشی به وجود آوریم عملی (نه زبانی فقط) و در عین حال اجتماعی (نه انفرادی) و در عین حال منطقی و مبتنی بر اصول علمی علم النفسی و اجتماعی. در این وقت است که صد درصد امید موفقیت هست.
این نکته را هم بگویم در خاتمه عرایضم: غالباً وقتی که اسم امر به معروف و نهی از منکر برده می‌شود گفته می‌شود: ای آقا! مگر می گذارند؟! مگر می‌شود امر به معروف و نهی از منکر کرد؟! موانع زیادی هست.
من برعکس معتقدم که یگانه چیزی که در هیچ زمانی ممکن نیست به طور کلی جلو آن را گرفت و هیچ قدرتی نمی‌تواند بکلی از او جلوگیری کند همین امر به معروف و نهی از منکر است. البته اگر مقصود از امر به معروف و نهی از منکر تنها گفتن و جنجال کردن و بعد هم اعمال زور و فشار باشد ممکن است موانعی پیش بیاید، ولی عرض کردم اساس امر به معروف و نهی از منکر نیکوکاری است. مگر ممکن است کسی بخواهد از خودگذشتگی کند و خود را در خدمت خلق خدا قرار دهد، بخواهد خودش خوب باشد و به مردم خوبی کند و آنگاه قدرتی بتواند جلو خوبی خود او یا خوبی کردن او را بگیرد؟! مگر می‌شود به مردم گفت خوب نباشید و به مردم خوبی نکنید؟!.
به هر حال این است اصل مقدس امر به معروف و نهی از منکر، و آن بود و هست طرز مواجهه ما با این اصل مقدس که کار به اینجا کشیده که نه تنها در جامعه ما متروك شده، در افکار ما نیز مسخ شده و تغییر شکل داده است.
راستی هیچ تاکنون در اطراف این مسأله فکر کرده‌اید که چرا ما در تاریخ اسلام از هر طبقه‌ای شخصیتهای مبرّز داشته‌ایم: ادبای بزرگ داشته‌ایم، حکمای بزرگ داشته‌ایم، فقهای بزرگ داشته‌ایم، شعرای بزرگ داشته‌ایم، وعاظ و خطبای بزرگ داشته‌ایم و کُتّاب و نویسندگان بزرگ داشته‌ایم، منجمین و ریاضیون بزرگ داشته‌ایم، سیاستمداران بزرگ داشته‌ایم،

صنعتگران و هنرمندان بزرگ داشته‌ایم ولی مصلحین نداشته‌ایم و از این جهت ما خیلی فقیریم. البته کم و بیش «مصلح» در میان ما ظهور کرده اما نه آن اندازه که انتظار می‌رود، با اینکه ما اصلی در اسلام داریم به نام اصل امر به معروف و نهی از منکر. این اصل می‌بایست مصلحین زیادی به وجود آورده باشد. البته نباید انتظار داشت که به همان اندازه که مثلًا ادیب یا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۹

حکیم یا فقیه یا منجم و ریاضیدان داشته‌ایم می‌بایست مصلح اجتماعی و دینی داشته باشیم. «مصلح» یک نبوغ و شخصیت و عمق نظر و دوراندیشی و گذشت دیگری لازم دارد و قهراً عزیزالوجودتر و قلیل‌الوجودتر است، ولی فکر می‌کنم به همان نسبت هم که بسنجیم بازنداشته‌ایم، چرا؟ این سؤالی است که فعلًا برای من مقدور نیست که بتوانم جوابی به آن بدهم.

این قدر مصلح نداشته‌ایم و سخن از اصلاح کمتر شنیده‌ایم که فکر نمی‌کنیم این هم یک شأن بزرگی است و شایسته مردان بزرگ است. اگر به ما بگویند امیر المؤمنین یا سید الشهداء سلام اللّه علیهما مردی بود حکیم، همه معنای این کلمه را می‌فهمیم و این را مدحی برای آن حضرت می‌شماریم، و همچنین است اگر بگویند مردی بود فقیه و عارف به احکام الهی، یا بگویند مردی بود خطیب و فصیح و بلیغ. ولی اگر بگویند مصلح بود، چیزی از این کلمه نمی‌فهمیم و چندان به نظر ما مهم نمی‌آید، در صورتی که از همه شئون بالاتر همین است و خودشان هم همین اسم و همین شأن را برای خود پسندیده‌اند.

علی علیه السلام می‌فرماید:

اللّهُمَّ انَّکَ تَعْلَمُ انَّهُ لَمْ یَکُنِ الَّذی کانَ مِنّا مُنافَسَةً فی سُلْطانٍ وَ لَا الِتماسَ شَیْ‌ءٍ مِنْ فُضولِ الْحُطامِ وَ لٰکِنْ لِنَرُدَّ الْمَعالِمَ مِنْ دینِکَ وَ نُظْهِرَ الْاصْلاحَ فی بِلادِکَ، فَیَأْمَنَ الْمَظْلومونَ مِنْ عِبادِکَ وَ تُقامَ الْمُعَطَّلَةُ مِنْ حُدودِکَ «۱»

. خدایا تو می‌دانی من نه در پی ریاست و زعامت و حکومتم و نه طالب مال و ثروت دنیا؛ من فقط مردی مصلح می‌باشم، می‌خواهم نشانه‌های از بین رفتهٔ دین را برگردانم و در بلاد تو اصلاحی به عمل آورم تا ستمدیدگان در امان قرار گیرند و حدود تو جاری شود.

سید الشهداء سلام اللّه علیه در وصیتی که هنگام حرکت نوشت و به برادرش محمد بن حنفیّه داد می‌نویسد:

---

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۰

انّی ما خَرَجْتُ اشِراً وَ لا بَطِراً وَ لا مُفْسِداً وَ لا ظالِماً، انَّما خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْاصْلاحِ فی امَّةِ جَدّی «۱» من برای هوا و هوس قیام نکردم. من مردی اخلالگر و ستمگر نیستم.

فلسفه قیام من و نهضت من اصلاح طلبی است. من مردی مصلح می‌باشم.

---

(۱) مقتل خوارزمی، ج ۱/ ص ۱۸۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۳

جهاد

جنگ با اهل کتاب

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ.*
قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ «۱».

این آیه که تلاوت شد در مورد اهل کتاب است. اهل کتاب یعنی غیر مسلمانانی که به یکی از کتب آسمانی انتساب دارند مانند یهودیها و نصاری (مسیحیها) و شاید مجوسیها.

این آیه، آیه جنگ با اهل کتاب است و در عین حال نمی‌گوید که با اهل کتاب بجنگید، می‌گوید با آنان که به خدا ایمان ندارند، به آخرت هم ایمان ندارند، به حرام و حلال خدا وقعی نمی‌گذارند (یعنی حرام خدا را حلال می‌کنند) و به دین حق متدین نیستند، با آنان که اینچنین و آنچنانند از اهل کتاب بجنگید، تا سرحد جزیه دادن، یعنی اگر حاضر شدند جزیه بدهند و در مقابل شما خاضع شدند، دیگر بعد از

---

(۱) توبه/ ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۴

این نجنگید.

راجع به مفاد این آیه سؤالاتی است که جوابش را باید با کمک آیات دیگر قرآن در مورد جهاد پیدا کنیم.

۱. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟

اشاره

نخستین سؤال مربوط به این آیه این مطلب است که اینجا که می‌گوید: قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ مقصود چیست؟ آیا مقصود این است که ابتدائاً با آنها بجنگید یا در وقتی که از ناحیهٔ آنها تجاوزی بروز کرد آن وقت بجنگید؟ و به اصطلاح اصولیین این آیه مطلق است، آیا آیات دیگری داریم که آن آیات مقید باشند و لازم باشد که مطلق را بر مقید حمل کنیم یا نه؟

قاعدهٔ مطلق و مقید

این اصطلاح را باید برای شما توضیح بدهم که اگر توضیح ندهم به مفهوم آیات کاملًا آشنا نمی‌شویم. یک فرمان و یک قانون (و لو قوانین بشری از طرف یک آمر بشری) ممکن است در یک جا مطلق بیان شود ولی در جای دیگر همین فرمان و همین قانون مقید بیان بشود و ما می‌دانیم که صادر کنندهٔ این فرمان یا جاعل این قانون از هر دو یک مقصود دارد. حالا آیا باید آن مطلق را بگیریم و بعد بگوییم این مقید که ذکر شده به یک علت خاصی بوده است یا اینکه آن مطلق را حمل بر این مقید بکنیم یعنی مقید را بگیریم؟.

مثال خیلی ساده‌ای عرض می‌کنم: یک صاحب فرمانی که شما فرمان او را محترم می‌شمارید اگر یک فرمان را در دو وقت با دو تعبیر ذکر کرد، در یک تعبیر به شما گفت فلانی را احترام کن، این مطلق است یعنی هیچ قیدی ذکر نشده، گفته فلانی را

احترام کن. بار دیگر همان صاحب فرمان همان فرمان را به این شکل به شما می‌گوید: اگر فلانی چنین کاری کرد مثلًا اگر در جلسهٔ ما شرکت کرد احترامش کن.

اینجا یک «اگر» ذکر می‌کند، به طور مطلق نمی‌گوید احترام کن، می‌گوید اگر چنین کرد احترام کن. تعبیر اول مطلق است، به طور مطلق گفته احترام کن. معنایش این است که چه در این جلسه شرکت کند و چه از شرکت در این جلسه امتناع ورزد من باید احترامش کنم. اما اگر تعبیر دوم را بگیریم معنایش این است که اگر به این

جلسه آمد احترام کن و اگر نیامد نه.

می‌گویند قاعده اقتضا می‌کند که مطلق را حمل بر مقید بکنیم یعنی بگوییم آنجا هم که مطلق را ذکر کرده مقصود همین مقید بوده است.

مطلق و مقید در آیات جهاد

حال، از جمله مطلق و مقیدها این است که در قرآن یک جا (مثل اینجا) داریم:

قَاتِلُوا الَّذِینَ لٰا یُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ لٰا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ این مردمی که به خدا و به قیامت و به هیچ دین حقی ایمان ندارند و هیچ حرام خدا را حرام نمی‌شمارند، با اینها بجنگید. ولی در آیهٔ دیگر داریم: قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّٰهِ الَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ «۱» با آنان که با شما می‌جنگند بجنگید. آیا مقصود این است که در اینجا هم که گفته بجنگید یعنی در وقتی که آنها درصدد جنگ با شما هستند؛ یا نه، در اینجا مطلق است؛ چه بخواهند با شما بجنگند چه نخواهند بجنگند و چه تجاوزی بر شما وارد کنند چه وارد نکنند، بجنگید؟.

اینجا ممکن است دو نظر بدهیم. یک نظر این است که بگوییم مقصود مطلق است. چون اهل کتاب مسلمان نیستند ما مجازیم که با آنها بجنگیم. با هر کسی که مسلمان نیست ما مجازیم بجنگیم تا آنجا که آنها را خاضع کنیم. اگر غیر مسلمان اهل کتاب نیست باید با او بجنگیم تا مسلمان شود یا کشته گردد، و اگر اهل کتاب است باید بجنگیم تا مسلمان بشوند یا مسلمان نشوند و در برابر ما تسلیم بشوند و جزیه بپردازند. اگر کسی بگوید مطلق را باید گرفت، اینجور می‌گوید.

ولی اگر کسی بگوید مطلق را باید حمل بر مقید کرد، می‌گوید: نه، با کمک آیات دیگری که در قرآن داریم که موارد مشروعیت جهاد را ذکر می‌کند می‌فهمیم که مقصود مطلق نیست. موارد مشروعیت جهاد کجاست؟ مثلًا از جمله این است که آن طرف بخواهد با شما بجنگد و یا اینکه مانعی برای نشر دعوت اسلامی ایجاد کند، یعنی سلب آزادی دعوت بکند و مانع نشر دعوت بشود و در واقع سدی و مانعی ایجاد کند. اسلام می‌گوید این سد و مانع را بشکن. و یا اینکه آنها یک قومی را در تحت ظلم و شکنجه خودشان قرار داده باشند، شما با اینها بجنگید برای اینکه مظلومینی را از چنگال آنها نجات بدهید، که در آن آیه می‌فرماید: وَ مٰا لَکُمْ لٰا تُقٰاتِلُونَ

(۱) بقره/ ۱۹۰

فِی سَبِیلِ اللّٰهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجٰالِ وَ النِّسٰاءِ وَ الْوِلْدٰانِ «۱» چرا در راه خدا و در راه آن مردم بیچاره از مردها و زنها و

بچه‌هایی که در تحت شکنجه قرار گرفته‌اند نمی‌جنگید؟!.
این یک سؤال را شما باید داشته باشید تا همه آیاتی را که مربوط به جهاد است جمع کنیم و روی همدیگر بریزیم ببینیم از اینها چه در می‌آید.

۲. آیا با همهٔ اهل کتاب می‌توان جنگید؟

مسأله دوم در این آیه این قسمت است که اساساً این آیه مطلب را اینجور عنوان نکرده که با اهل کتاب بجنگید، می‌گوید با اینها که نه به خدا معتقدند و نه به پیغمبر اعتقاد دارند و نه حرامی را حرام می‌شمارند و نه به دین حق متدین هستند از اهل کتاب، با اینها بجنگید. مقصود چیست؟ آیا مقصود این است هرکه اهل کتاب شد، مثلًا یهودی و مسیحی بود یا یکی از مذاهب را داشت، او به خدا و پیغمبر و حرام و حلال و دین حق ایمان ندارد، یعنی اگر مدعی بشود بگوید به خدا ایمان دارم، دروغ می‌گوید ایمان ندارد؟ قرآن در واقع می‌خواهد بگوید تمام اهل کتاب با اینکه مدعی ایمان به خدا هستند در واقع ایمان به خدا ندارند؟ ممکن است بگوییم از این جهت که آنها دربارهٔ مسیح می‌گویند مسیح خداست یا پسر خداست، اینها به خدا ایمان ندارند؛ و یا مثلًا یهودیها آنچه دربارهٔ یهود می‌گویند غیر از خدای واقعی است، آنها ایمان ندارند، آنها که می‌گویند: یَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ «۲» دست خدا بسته است، به خدای واقعی ایمان ندارند، و همچنین سایر اهل کتاب.
اگر اینجور بگوییم معنایش این است که قرآن ایمان غیر مسلمان به خدا و قیامت را به رسمیت نمی‌شناسد؛ از چه نظر به رسمیت نمی‌شناسد؟ از نظر اینکه می‌گوید واقعاً در ایمان اینها خلل وارد است. یک مسیحی (لااقل در طبقهٔ دانشمندانشان) می‌گوید «خدا» و حتی می‌گوید «خدای یگانه» ولی در عین حال یک چیزهایی راجع به مسیح و مریم می‌گوید که اعتقاد به توحید را آلوده می‌کند.
نظر بعضی از مفسرین این است. بنابراین قرآن که می‌گوید با اهل کتاب

---

(۱) نساء/ ۷۵

(۲) مائده/ ۶۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۷

بجنگید، یعنی با همهٔ اهل کتاب بجنگید که هیچ‌کدامشان ایمانشان به خدا درست نیست، به قیامت هم درست نیست، به حلال و حرام هم درست نیست. به عقیدهٔ این گروه مراد از کلمهٔ «رسول» در این آیه خصوص خاتم الانبیاء است و مراد از دین حق یعنی دینی که امروز بشر موظف است آن را بپذیرد نه دینی که در یک زمان خاص مردم موظف بدان بوده‌اند.
ولی گروه دیگر از مفسرین می‌گویند قرآن با این تعبیرش خواسته اهل کتاب را دو دسته کند، خواسته بگوید اهل کتاب همه یک جور نیستند، بعضی از اهل کتاب واقعاً به خدا و قیامت و قانون خدا ایمان دارند، به آنها کار نداشته باشید. با آن عده از اهل کتاب که اسمشان اهل کتاب است ولی ایمان آنها به خدا و قیامت درست نیست و واقعاً حرام خدا را- حتی همانها را که در دین خودشان حرام است- حرام نمی‌دانند، با آنها بجنگید. پس نه با همه اهل کتاب، بلکه با یک دسته از اهل کتاب بجنگید. این هم خودش یک مسئله‌ای است.

۳. «جزیه» چیست؟

سؤال سوم راجع به کلمهٔ «جزیه» است که می گوید با اینها تا آنجا بجنگید که جزیه بدهند. معنایش این است: یا اسلام اختیار کنند یا جزیه بدهند. شک نیست که قرآن یک تفاوتی میان اهل کتاب با مشرکان- یعنی بت‌پرستان رسمی که هیچ کتاب آسمانی ندارند- قائل شده است؛ برای مشرکین هیچ جا نگفته بجنگید تا جزیه بدهند و اگر جزیه دادند دیگر با آنها نجنگید، ولی دربارهٔ اهل کتاب می گوید اگر حاضر شدند جزیه بدهند دیگر با اینها نجنگید. این تفاوت قطعاً وجود دارد.

آن وقت سؤال این است: اصلًا جزیه و فلسفه آن چیست؟ راجع به لغت «جزیه» صحبتهاست. بعضی گفته‌اند این لغت معرّب است نه عربی، یعنی ریشهٔ عربی ندارد ریشهٔ فارسی دارد، اصلش «گزیت» است که در ایران در زمان ساسانی، زمان انوشیروان، جزیه را وضع کردند ولی بر خود مردم ایران نه بر مردم بیگانه و آن هم یک مالیات سرانه‌ای بوده که برای جنگ جمع می کردند، و بعد این کلمه از ایران رفته است به «حیره» که شهری بوده است تقریباً در محل نجف فعلی، و بعد از حیره به سایر جزیرهٔ العرب رفته و استعمال شده است.

بعضی دیگر می گویند: نه، درست است که کلمه جزیه با «گزیت- گزیه» خیلی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۸

نزدیک است ولی لغتی است عربی از مادهٔ جزا. اغلب لغویین چنین عقیده دارند.

فعلًا ما به لغت کار نداریم؛ اصلًا ماهیت جزیه چیست؟ آیا جزیه یعنی باج دادن؟! آیا اسلام گفته است با اینها بجنگید تا وقتی که حاضر بشوند به شما مسلمانان باج بدهند، وقتی که باج دادند دیگر نجنگید؟ شاعر هم می گوید:

ماییم که از پادشهان باج گرفتیم زان پس که از ایشان کمر و تاج گرفتیم

به هر حال آیا مقصود از جزیه باج است؟ آن وقت این سؤال پیش می‌آید که این چه دستوری است؟ آیا این یک حکم زوری نیست؟ و این چه مبنای حقوقی و چه مبنای عادلانه‌ای می‌تواند داشته باشد که اسلام به مسلمین اجازه بدهد یا واجب کند که با اهل ادیان دیگر بجنگید تا آنها مسلمان بشوند یا باج بدهند؟!.

هر دو طرف وسیلهٔ اشکال است: بجنگید تا مسلمان بشوند یعنی دین را تحمیل کنید، بجنگید تا باج بدهند یعنی یک پولی را به آنها تحمیل کنید. به هر حال تحمیل است؛ یا تحمیل عقیده است و یا تحمیل پول. در این باره هم باید مفصل بحث کنیم که اصلًا جزیه در اسلام چه بوده، آیا واقعاً باج بوده یا چیز دیگری؟

۴. معنی «صاغِرُونَ»

بعد در اینجا دارد: وَ هُمْ صاغِرُونَ در حالی که آنها کوچک باشند (از مادهٔ «صغر» است و صغیر یعنی کوچک). کوچک باشند یعنی چه؟ این نیز سؤال چهارمی است که معنی اینکه آنها کوچک باشند چیست؟ آیا به معنی این است که فقط خاضع در مقابل قدرت شما باشند یا غیر از خضوع یک امر دیگری را هم اسلام در اینجا می‌خواهد؟.

در اینجا قطع نظر از مفهوم این آیه و سؤالات مربوط به آن، مسائل و مطالب دیگری نیز داریم که باید آنها را از یکدیگر تفکیک و دربارهٔ آنها بحث کنیم.

فلسفه و هدف جهاد

یکی از مسائل این است که اسلام جهاد را برای چه وضع کرده است؟ بعضی معتقدند اساساً در دین نباید جهاد و قانون جنگ

وجود داشته باشد، چون جنگ بد چیزی است. دین باید بر ضد جنگ باشد، نه اینکه خودش قانون جنگ وضع کرده باشد؛ و ما می‌دانیم که یکی از فروع دین اسلام جهاد است. وقتی از ما می‌پرسند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۹

فروع دین چندتاست، می گوییم: ده تا؛ نماز، روزه، خمس، حج، جهاد، ...

از جمله مواردی که مسیحیان فوق العاده علیه اسلام تبلیغ می کنند همین است.

جهاد و آزادی عقیده

می گویند اولًا چرا چنین ماده قانونی در دین اسلام وجود دارد و ثانیاً مسلمین به واسطهٔ همین اجازهٔ قانونی از طرف اسلام با ملتها وارد جنگ شدند و اسلام را به زور تحمیل کردند. جهادهای اسلامی همه جهاد تحمیل عقیده بود، برای این بود که اسلام را به زور تحمیل کنند و اسلام هم به زور تحمیل شد. می گویند جهاد با یک اصل عمومی حقوق بشر به نام «آزادی عقیده» مغایرت دارد.

تفاوت میان مشرک و غیر مشرک

مسأله دیگری که ما اینجا باید عنوان کنیم این است که در قانون جهاد، اسلام میان مشرک و غیر مشرک تفاوت قائل شده، نوعی همزیستی با غیر مشرک را جایز دانسته است که با مشرک جایز ندانسته است.

آیا میان جزیرهٔ العرب و غیر جزیرهٔ العرب فرق است؟

مسأله دیگر که باز باید ما طرح کنیم این است که آیا اسلام میان جزیرهٔ العرب با غیر جزیرهٔ العرب فرق می گذارد؟ یعنی یک جا را مرکز اصلی خودش تلقی کرده است و در مرکز اصلی خودش نه مشرک می‌پذیرد و نه اهل کتاب و آن جزیرهٔ العرب است ولی در غیر جزیرهٔ العرب این مقدار سختگیری ندارد، مثلًا با مشرک یا اهل کتاب همزیستی می کند؛ و بالاخره آیا میان جزیرهٔ العرب و غیر آن تفاوتی هست یا تفاوتی نیست؟.

شک ندارد که میان مکه و غیر مکه تفاوت است، که در آیات قبل از این آیه آمده: إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا «۱». ولی آیا میان همه جزیرهٔ العرب و غیر جزیرهٔ العرب تفاوت هست یا نیست؟ این هم یک مسأله است.

---

(۱) توبه/ ۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۰

پیمان با کفار

مسأله دیگر مسأله پیمان با مشرکان است. آیا می‌شود مسلمین با آنها پیمان و قرارداد ببندند، و اگر قرارداد بستند قراردادشان محترم است یا محترم نیست و آیا لازم است محترم بشمارند یا لازم نیست؟

چگونگی جنگ

بعد هم مسائل دیگری است. در وقتی که اسلام جنگ را مشروع می‌کند، به اصطلاح در کیفیت جنگ چه نوع جنگی را جایز می‌داند و چه نوع جنگی را جایز نمی‌داند؟ به این معنا که آیا مثلًا قتل عام را جایز می‌داند یا جایز نمی‌داند؟ آیا کشتنِ کسانی را که شمشیر برنداشته‌اند- مثل پیرزنها، بچه‌ها، افرادی که مشغول کار و کسب خودشان هستند- جایز می‌داند یا جایز نمی‌داند؟ اینها همه مسائلی است که باید بحث شود.

آیاتی که راجع به جهاد است در جاهای متعدد قرآن آمده است و ما با توفیق خداوند کوشش می‌کنیم همهٔ آیاتی را که راجع به جهاد است جمع‌آوری کنیم تا نظر قرآن را در این راه به دست بیاوریم.

نخستین سؤال: مشروعیت جنگ

مسأله اول دربارهٔ اصل مشروعیت جهاد است، دربارهٔ این که آیا صحیح است که در متن یک دین و در متن قانون آن، قانون جنگ وجود داشته باشد یا نه؟

معترض می‌گوید: نه. چون جنگ بد است و دین هم همیشه باید مخالف بدیها باشد، پس باید مخالف جنگ یعنی طرفدار صلح باشد. وقتی می‌خواهد با جنگ مخالف باشد پس نباید قانون جنگ داشته باشد و هیچ وقت هم نباید بجنگد. مسیحیها اینجور تبلیغ می‌کنند. ولی این حرف، سست و بی‌اساس است.

جنگ یا تجاوز؟

آیا جنگ مطلقاً بد است، حتی در مقام دفاع از یک حق، و یا تهاجم و تجاوز بد است؟ پس باید مورد و منظور جنگ را به دست آورد که برای چه منظور و هدفی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۱

است. یک وقت است که جنگ تهاجم است، یعنی فرد یا ملتی چشم طمع به حقوق دیگران مثلًا به سرزمین دیگری می‌دوزد، چشم طمع به ثروت مردمی می‌دوزد و یا اینکه تحت تأثیر جاه طلبی فراوان و تفوق طلبی و برتری طلبی قرار می‌گیرد و ادعا می‌کند که نژاد من فوق همهٔ نژادها و برتر از همهٔ نژادهاست، پس بر همهٔ نژادهای دیگر باید حکومت کند.

این هدفها هدفهای نادرست است. جنگی که به خاطر تصاحب سرزمینی باشد، یا به خاطر تصاحب ثروت مردمی باشد، یا به خاطر تحقیر مردمی باشد و بر اساس این باشد که این مردم جنس پست‌ترند و ما جنس برتر، و جنس برتر باید بر جنس پست‌تر حکومت کند، این را می‌گویند تهاجم. این جنگ مسلماً بد است و شک ندارد. درباره جنگ برای تحمیل عقیده نیز جداگانه صحبت می‌کنم.

جنگ دفاعی

ولی اگر جنگی برای دفع تهاجم باشد؛ دیگری به سرزمین ما تهاجم کرده است، به مال و ثروت ما چشم دوخته است، به حریت و آزادی و آقایی ما چشم دوخته و می‌خواهد آن را سلب کند و آقایی خود را به ما تحمیل کند، اینجا دین چه باید بگوید؟ آیا باید بگوید: جنگ مطلقاً بد است، دست به اسلحه بردن بد است، دست به شمشیر بردن بد است، ما طرفدار

صلحیم؟! بدیهی است که این سخن مسخره است.
حریف دارد با ما می‌جنگد، و ما با کسی که به ما تهاجم کرده در حالی که می‌خواهد ما را برباید نجنگیم و در واقع از خودمان دفاع نکنیم به بهانهٔ صلح! این صلح نیست، تسلیم است.

صلح غیر از تسلیم است

اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم ما چون طرفدار صلحیم با این جنگ مخالفیم. این معنایش این است که ما طرفدار ذلت هستیم، طرفدار تسلیم هستیم. اشتباه نشود، این دو با یکدیگر از زمین تا آسمان متفاوتند. صلح معنایش همزیستی شرافتمندانه است؛ اما این، همزیستی شرافتمندانه نیست، همزیستی‌ای است که از یک طرف عین بی‌شرفی است، بلکه از دو طرف عین بی‌شرفی است؛ از آن طرف بی‌شرفی تجاوزگری، و از این طرف بی‌شرفی تسلیم شدن در مقابل ظلم.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۲
پس این مغالطه را باید از میان برد. اگر کسی بگوید که من مخالف جنگم و جنگ مطلقاً بد است، چه جنگی که تهاجم باشد و چه جنگی که دفاع و مبارزه با تهاجم باشد، اشتباه کرده است. جنگ تهاجمی قطعاً بد است و جنگ به معنی ایستادگی در مقابل تهاجم قطعاً خوب است و از ضروریات زندگی بشر است.
قرآن هم به این مطلب اشاره بلکه تصریح می‌کند. در یک جا می‌فرماید: وَ لَوْ لا دَفْعُ اللّهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ «۱» (در یک جا می‌فرماید: لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّهِ «۲») اگر خداوند به وسیلهٔ بعضی از افراد بشر جلو بعضی دیگر را نگیرد خرابی و فساد همه جا را می‌گیرد. و لهذا تمام کشورهای دنیا نیروی دفاع را برای کشور واجب و لازم می‌دانند. یک ارتشی که وظیفه‌اش جلوگیری از تجاوز است وجودش لازم و ضروری است؛ حال یک کشور ارتش دارد برای تجاوز کردن به دیگران، یکی ارتش دارد برای دفاع. نگویید آن هم که ارتش دارد و تجاوز ندارد زورش نمی‌رسد، اگر زور داشته باشد آن هم تجاوز می‌کند. من به این مطلب کار ندارم. ارتش داشتن برای دفاع، برای هر کشوری واجب است که آن قدر نیرومند باشد تا جلو تجاوز را بگیرد.
قرآن در این زمینه می‌گوید: وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَ عَدُوَّكُمْ «۳» تا آن حدی که می‌توانید نیرو تهیه کنید، قدرت در سرحدهای خودتان متمرکز کنید. رباط از «ربط» است. ربط یعنی بستن، رباط الخیل یعنی اسبهای بسته. این تعبیر از آن جهت ذکر شده که در زمان قدیم قدرت را بیشتر اسب تشکیل می‌داد. البته هر زمانی شکل خاصی دارد. قرآن می‌گوید برای اینکه رعب شما در دل دشمن قرار بگیرد و دشمن خیال تجاوز به ساحت شما را در دماغ خودش راه ندهد نیرو تهیه کنید و نیرومند باشید.

فرق اسلام و مسیحیت

می‌گویند مسیحیت این افتخار را دارد که هیچ اسمی از جنگ در آن نیست. اما ما می‌گوییم اسلام این افتخار را دارد که قانون جهاد دارد. مسیحیت که جهاد ندارد

---

(۱) بقره/ ۲۵۱

(۲) حج/ ۴۰

(۳) انفال/ ۶۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۳

چون هیچ چیز ندارد، جامعه و قانون و تشکیلات اجتماعی بر اساس مسیحیت ندارد تا قانون جهاد هم داشته باشد. در مسیحیت چیزی نیست، چهار تا دستور اخلاقی است، یک سلسله نصیحتهاست از قبیل اینکه راست بگویید، دروغ نگویید، مال مردم را نخورید؛ این دیگر جهاد نمی‌خواهد. اسلام یک دینی است که وظیفه و تعهد خودش را این می‌داند که یک جامعه تشکیل بدهد. اسلام آمده جامعه تشکیل بدهد، آمده کشور تشکیل بدهد، آمده دولت تشکیل بدهد، آمده حکومت تشکیل بدهد، رسالتش اصلاح جهان است؛ چنین دینی نمی‌تواند بی‌تفاوت باشد، نمی‌تواند قانون جهاد نداشته باشد، همچنانکه دولتش نمی‌تواند ارتش نداشته باشد. مسیحیت دایره‌اش محدود است و اسلام دایره‌اش وسیع است. مسیحیت از حدود اندرز تجاوز نمی‌کند، اما اسلام تمام شئون زندگی بشر را زیر نظر دارد، قانون اجتماعی دارد، قانون اقتصادی دارد، قانون سیاسی دارد، آمده برای تشکیل دولت، تشکیل حکومت؛ آن وقت چطور می‌تواند ارتش نداشته باشد؟ چطور می‌تواند قانون جهاد نداشته باشد؟

اسلام و صلح

پس اینکه یک عده می‌گویند دین باید همیشه با جنگ مخالف باشد و باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ چون جنگ مطلقاً بد است، اشتباه است. دین البته باید طرفدار صلح باشد، قرآن هم می‌گوید: وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ «۱» صلح بهتر است، اما بایستی طرفدار جنگ هم باشد، در آنجا که طرف حاضر به همزیستی شرافتمندانه نیست و به حکم اینکه ظالم است و می‌خواهد به شکلی شرافت انسانی را پایمال کند ما اگر تسلیم بشویم ذلت را متحمل شده‌ایم و بی‌شرافتی را به شکل دیگری متحمل شده‌ایم. اسلام می‌گوید: صلح، در صورتی که طرف آماده و موافق با صلح باشد؛ اما جنگ، در صورتی که طرف می‌خواهد بجنگد.

شرایط جنگ

مسأله دوم این است که اسلام در چه شرایطی می‌گوید جنگ کنید. اولین آیه‌ای

---

(۱) نساء/ ۱۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۴

که در قرآن در باب جهاد آمده است- به نص و اتفاق جمیع مفسرین- آیه‌ای است در سورهٔ حج:

إِنَّ اللّٰهَ يُدافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللّٰهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوّانٍ كَفُورٍ. أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللّٰهَ عَلىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللّٰهُ وَ لَوْ لا دَفْعُ اللّٰهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. الَّذِينَ إِنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلّٰهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ «۱».

چه آیات عجیبی است! اینها اولین آیاتی است که در قرآن راجع به تشریع جهاد آمده است.

مسلمین در مکه

این مقدمه را عرض کنم: چنانکه می‌دانیم وحی بر پیغمبر اکرم در چهل سالگی در مکه نازل شد و [آن حضرت] سیزده سال در مکه اقامت داشت و در آن سیزده سال چه خود ایشان و چه اصحاب ایشان فوق العاده در تحت شکنجهٔ کفار قریش بودند، به طوری که عده‌ای مجبور شدند پس از استجازه از رسول اکرم از مکه مهاجرت کنند، هجرت کردند و به حبشه رفتند. مسلمین مکرر از پیغمبر اکرم اجازه می‌خواستند که از خودشان دفاع کنند و پیغمبر اکرم تا سیزده سال که در مکه بود اجازه نداد، که این هم فلسفه‌ای دارد. تا آنکه کار فوق العاده سخت شد و از طرف دیگر اسلام در خارج مکه نفوذ کرد، از آن جمله در مدینه، و عده‌ای قلیل از اهل مدینه مسلمان شدند و آمدند و با پیغمبر اکرم بیعت کردند و متعهد شدند که اگر ایشان به مدینه بیایند از ایشان حمایت کنند. پیغمبر اکرم هجرت کردند و مسلمین هم تدریجاً مهاجرت کردند و در مدینه برای اولین بار یک مرکز مستقل به وجود آمد. سال اول هم اجازهٔ دفاع داده نشد. در سال دوم هجرت بود که برای اولین بار

---

(۱) حج/ ۳۸- ۴۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۵

آیات جهاد که همین آیات است نازل شد. ببینید لحن آیات این است: إِنَّ اللّٰهَ يُدٰافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا خدا از اهل ایمان دفاع می‌کند. خدا خیانتکارهای کافرپیشه را دوست نمی‌دارد، اشاره به اینکه اینها به شما خیانت کردند، اینها کفران نعمت کردند.

آن وقت می‌فرماید: أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقٰاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا اجازه داده شد به این مردمی که دیگران به جنگ اینها آمدند، که بجنگند؛ یعنی ای مسلمانان! حالا که کافران به جنگ شما آمده‌اند پس بجنگید. این درست حالت دفاع است. چرا این اجازه داده شد؟ به دلیل اینکه مظلوم باید از خودش دفاع کند. بعد هم وعدهٔ یاری می‌دهد: وَ إِنَّ اللّٰهَ عَلىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيٰارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلّٰا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللّٰهُ ما به این مردم که آنها را از شهر و دیار خودشان به ناحق بیرون کردند و جرمی نداشتند جز اینکه می‌گفتند پروردگار ما خداست. اجازهٔ جهاد می‌دهیم؛ جرمشان این بود که گفتند: رَبُّنَا اللّٰهُ. چنین مردمی را ما اجازه می‌دهیم بجنگند.

ببینید لحن چقدر لحن دفاع است. بعد فلسفهٔ کلی جهاد را ذکر می‌کند. قرآن عجیب است در بیان کردن حقایق و در اینکه نکات را یادآوری می‌کند. بعد که این جمله را می‌گوید کأنّه قرآن مواجه شده با همین سؤالات و اشکالاتی که مسیحیها می‌کنند که ای قرآن! تو کتاب آسمانی هستی، تو یک کتاب دینی‌ای، تو چگونه اجازهٔ جنگ می‌دهی؟ جنگ بد چیزی است، تو همه‌اش بگو صلح، بگو صفا، بگو عبادت.

قرآن می‌گوید: نه، اگر در مواقعی که تهاجم از نقطهٔ مقابل شروع می‌شود این طرف دفاع نکند سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، تمام مراکز عبادت هم از میان می‌رود: وَ لَوْ لٰا دَفْعُ اللّٰهِ النّٰاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوٰامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوٰاتٌ وَ مَسٰاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ اگر خدا به وسیلهٔ بعضی جلو تهاجم بعضی دیگر را نگیرد تمام این صومعه‌ها، مراکز عبادت خراب می‌شود، مراکز یهودیها از بین می‌رود؛ مراکز صوفیها، مساجد عبادت مسلمانها از بین می‌رود؛ یعنی طرف تهاجم می‌کند و هیچ کس آزادی پیدا نمی‌کند خدا را به این شکل عبادت کند.

قرآن بعد هم وعدهٔ نصرت می‌دهد: وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ خدا هر کسی که او را یاری کند یعنی حقیقت

را یاری کند، یاری می‌کند، خدا نیرومند و غالب است.

بعد ببینید چگونه توصیف می‌کند مردمی را که خدا آنها را یاری می‌کند. خدا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۶

مردمی را یاری می‌کند که از خودشان دفاع کنند، مردمی که وقتی حکومت تشکیل بدهند به این شکل هستند: الَّذِينَ إِنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مردمی که وقتی ما آنها را در زمین جای می‌دهیم و حکومت آنها را مستقر می‌سازیم، مردمی که وقتی به آنها قدرت می‌دهیم و تسلط می‌بخشیم، به این شکل در می‌آیند، به چه شکلی؟ أَقامُوا الصَّلاةَ عبادت خدا را بپامی‌دارند وَ آتَوُا الزَّكاةَ زکات را ادا می‌کنند. (نماز رمز پیوند صحیح با خداست و زکات رمز تعاون و پیوند صحیح افراد انسان با یکدیگر است.)

آنها که خدا را از روی خلوص می‌پرستند و به یکدیگر کمک می‌کنند. وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ خودشان را متعهد می‌دانند که خوبیها را ترویج کنند و با بدیها و زشتیها مبارزه کنند. وَ لِلّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ عاقبت کارها به دست خداست.

تا اینجا ما دانستیم که قرآن اساساً جهاد را که تشریح کرده است، نه به عنوان تهاجم و تغلب و تسلط است بلکه به عنوان مبارزه با تهاجم است.

ولی البته عرض می‌کنیم این تهاجمهایی که باید با آنها مبارزه بشود همه به این شکل نیست که طرف به سرزمین شما حمله کند. ممکن است تهاجم به این شکل باشد که طرف در سرزمین خودش گروهی ضعیف و ناتوان را و به اصطلاح قرآن «مستضعفین» را تحت شکنجه قرار دهد، شما در چنین شرایطی نمی‌توانید بی‌تفاوت بمانید. شما رسالت دارید که آنها را آزاد کنید. یا دیگری فضای خفقانی ایجاد کرده که نمی‌گذارد دعوت حق در آنجا نشو کند، سدی ایجاد کرده، دیواری ایجاد کرده، دیوار را باید خراب کرد. همهٔ اینها تهاجم است. باید مردم را از قید اسارتهای فکری و غیر فکری آزاد کنی. در همه این موارد، جهاد ضرورت دارد و چنین جهادی دفاع و مقاومت در برابر ظلم یعنی تهاجم است. دفاع به معنی اعم یعنی مبارزه با یک ظلم موجود، منتها باید دربارهٔ انواع ظلمها و تهاجمها که جهاد و مبارزه با آنها از نظر اسلام ضروری است بحث کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۷

دفاع یا تجاوز؟

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ.*

قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ «۱»

انتقاد مسیحیت بر اسلام

قبلًا گفتیم که دنیای مسیحیت یکی از نقاطی که به نظر خودش آن را برای اسلام نقطهٔ ضعف گرفته است مسأله جهادهای اسلامی است که می‌گوید اسلام دین جنگ است نه دین صلح، و مسیحیت دین صلح است. می‌گوید به طور کلی جنگ بد است و صلح خوب، و یک دین که از طرف خدا هست باید طرفدار صلح باشد که چیز خوبی است نه طرفدار جنگ که چیز

بـدی است. مسـیحیتِ دیروز از زاویه اخلاق، اخلاق مخصوص مسـیحی، اخلاقی که اگر به طرف راست چهره‌ات زدنـد طرف چپ را بگیر، اخلاق ضعیف‌پروری وارد شد. ولی مسیحیت امروز موضع خود را عوض

---

(۱) توبه/ ۲۹

کرده، چهره خـود را تغییر داده است، از زاویه دیگر می‌بینـد و از مجرای دیگر وارد می‌شـود، از راه حقـوق، از راه حق طـبیعی بشر، از راه حق آزادی، از راه اینکه جنگ به طور کلی بر خلاف حق آزادی است، آزادی عقیده، آزادی اراده، آزادی انتخاب مذهب، انتخاب ملیت و غیره. ما از هر دو زاویه به مطلب نظر می‌افکنیم، هم از زاویه اخلاقی و معیارهای اخلاقی و هم از زاویه حقوق انسانی و با معیارهای جدید انسانی. جواب این مسأله را هم جلسه پیش ذکر کردم. جواب خیلی واضح و روشـنی اسـت که این، حرف درستی نیست.

تجاوز بد است نه جنگ، و هر جنگی تجاوز نیست

صلـح البته خـوب است، شـک نـدارد. جنـگ هم به معنی تهـاجم به افراد دیگر و به مردمی که آن مردم نسـبت به این مهـاجم کاری ندارند و نسـبت به این اجتماع هم کاری ندارند، تهاجم برای تصـرف سرزمینشان و ربودن اموالشان یا برای برده ساختن آنها و زیر نفوذ و حکم قرار دادن آنها، شک نـدارد که بد است. آنچه بد است تجاوز است. تجاوز بد است، ولی هر جنگی از طرف هر کسـی تجاوز نیست، ممکن است تجاوز باشـد و ممکن است جوابگویی به تجاوز باشـد، چون جواب تجاوز را گاهی باید با زور داد یعنی راهی غیر از زور برای جواب دادن به تجاوز نیست.

صلح، نه تسلیم و تحمل ذلت

یـک دین اگر دین جـامعی باشـد بایـد فکر آن روز را کرده باشـد که اگر [پیروانش] مورد تجـاوز قرار گرفتنـد و یا اگر فرضـاً خودشان مورد تجاوز قرار نگرفتنـد مردم دیگری مورد تجاوز قرار گرفتند، چه کنند؟ برای اینجا باید قانون جنگ و جهاد مقرر کننـد. می‌گوینـد صـلح خـوب است. مـا هم قبول داریم صلح خوب است، امـا تسـلیم و ذلت چطور؟ تسـلیم و ذلت هم خوب است؟! اگر دو قـدرت با هم رو به رو بشونـد و طرفـدار مسالمت باشـند، هرکـدام از اینها بخواهـد به اصـطلاح امروز همزیستی مسالمت‌آمیز داشـته باشـد، نه این بخواهـد به آن تجاوز کنـد و نه آن بخواهـد به این تجاوز کنـد، بلکه بخواهند با هم در حال آشتی باشـند با حقوق متقابل، با احترام متقابل، اسـمش صـلح است و خوب است و بایـد باشد. اما یک وقت هست یک طرف متجاوز است، طرف دیگر به عنوان اینکه جنگ بد است تسلیم در برابر او است،

یعنی ذلت تحمل زور را متحمل می‌شود. این اسـمش صلح دوستی نیست، این معنایش زیر بار ذلت رفتن است. تسلیم شدن در مقابل زور که اسمش صلح نیست.

این مثل این است که شـما در بیابان عبور می‌کنید، یک دزد متجاوز مسلح می‌آید به شما می‌گوید فوری از اتومبیل پیاده شو، دست بالا، هرچه هم داری به من بده، شـما هم تسلیم بشوید و بگویید من چون طرفدار صلحم و با جنگ مطلقاً مخالفم، هرچه

تو می‌گویی قبول می‌کنم، پولهایم را در اختیارت قرار می‌دهم، اسباب و اثاثیه را در اختیارت قرار می‌دهم، اتومبیل را می‌دهم، هرچه که می‌گویی اطاعت می‌کنم، هر چه می‌خواهی بگو تا بدهم، من طرفدار صلحم. این، طرفداری صلح نیست، تحمل ذلت است. در اینجا انسان تا آخرین حدی که امکان دارد باید از مال و حیثیتش دفاع کند، مگر در وقتی که بداند اگر در مقام دفاع برآید، هم مالش از بین می‌رود و هم خونش ریخته می‌شود و اثری هم بر این خون بار نیست، یعنی بعد هم این خون لوث می‌شود.

البته ممکن است یک خون ریخته شود و این خون بعد بجوشد و ارزش جوشیدن بعدی داشته باشد، نه اینکه خونش سر گردنه به دست یک دزد ریخته شود بعد هم تمام شود. اینجاست که مقاومت، عاقلانه نیست. اینجا باید پول و ثروتش را فدا کند و جانش را حفظ نماید.

پس فرق است میان طرفداری صلح و قبول ذلت. اینجاست که اسلام هرگز تحمل ذلت را اجازه نمی‌دهد ولی در عین حال طرفدار صلح است.

غرضم اهمیت این مسأله است که مسیحیها و غیر مسیحیها آن را به عنوان یک نقطه ضعف بر اسلام مورد حمله و اعتراض قرار داده‌اند و بعد می‌گویند سیره پیغمبر هم این بوده، اسلام دین شمشیر است، مسلمین بالای سر افراد شمشیر بلند می‌کردند و می‌گفتند اسلام را اختیار کنید و اگر نه کشته می‌شوید، مردم هم برای اینکه کشته نشوند اسلام اختیار می‌کردند. روی این جهت، ما لازم می‌دانیم که این مطلب را مستوفاً و مستقصاً بحث کنیم، آیات قرآن و حتی مسلّمات احادیث نبوی و سیرهٔ نبوی را هم در اینجا بیاوریم. از آیات قرآن شروع می‌کنیم.

آیات مطلق دربارهٔ جهاد

عرض کردیم که بعضی آیات قرآن در مورد دستور جهاد با کفار، مطلق است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۰

یعنی همین قدر می‌گوید: ای پیغمبر! با کفار و منافقین جنگ کن. یا مثلًا در موردی که قبلًا آیاتش را خواندیم، بعد از مهلتی که به مردم مشرک می‌دهد (چهار ماه) می‌گوید: این چهار ماه مهلت که گذشت هرجا مشرکی یافتید بکشید (آیا مقصود در حول و حوش مکه و حدود حرم است یا در هر جا، مطلبی است که بعداً باید بحث شود) اگر بعد از آن مدت اینها اسلام اختیار نکردند یا مهاجرت نکردند، اینها را هرجا پیدا کردید بکشید. یا همین آیه‌ای که خواندیم: قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لا یُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ که راجع به اهل کتاب است. یا در آیهٔ دیگر: یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ «۱»* ای پیغمبر! با کافران و با منافقان جهاد کن و بر اینها سخت بگیر. اگر ما بودیم و همین چند آیه در قرآن، می‌گفتیم اسلام به طور کلی دستورش این است که با کافران و منافقان در حال جنگ باید بود و اصلًا نباید با اینها در حال صلح بود، باید با اینها جنگید، تا هر حدی که ممکن است باید جنگید. اگر اینجور بگوییم باید معتقد شویم که قرآن بلاشرط دستور جنگیدن با کافران را می‌دهد.

قاعدهٔ حمل مطلق بر مقید

ولی عرض کردیم یک قاعده‌ای است در محاورات عرفی که اگر مطلق و مقیدی داشته باشیم یعنی یک دستور را در یک جا مطلق ذکر کرده باشد و در جای دیگر مقید، از نظر دستور عرفی در علم «اصول» می‌گویند مطلق را باید حمل بر مقید کرد.
این آیات به صورت مطلق است، آیات دیگری داریم که آن آیات به صورت مقید ذکر می‌کند یعنی اینجور می‌گوید: ای مسلمانان! با این کافران بجنگید به دلیل اینکه این کافران به شما تجاوز می‌کنند. چون اینها با شما در حال جنگ هستند، پس شما حتماً با اینها بجنگید. پس معلوم می‌شود آنجا هم که می‌گوید: أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ* یعنی این کفار و منافقین که با شما در حال جنگ هستند، اگر شما نجنگید آنها با شما می‌جنگند، پس با آنها بجنگید.

---

(۱) توبه/ ۷۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۱

آیات مقید

در سوره بقره می‌فرماید: وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «۱» ای مؤمنان! با این مردمی که با شما می‌جنگند بجنگید، یعنی چون با شما می‌جنگند بجنگید. ولی با اینها که می‌جنگید از حد تجاوز نکنید. یعنی چه «از حد تجاوز نکنید»؟ البته تفسیرش این است که با مردمی که با شما می‌جنگند فقط با آنها بجنگید و در میدان بجنگید؛ یعنی شما با عده‌ای می‌جنگید و اینها یک عده سرباز فرستاده‌اند و یک عده مرد جنگی دارند و این سربازها آمادهٔ جنگ با شما هستند، شما با سربازی که آماده جنگ است بجنگید و در میدان جنگ هم به اصطلاح نان و حلوا پخش نمی‌کنند، در آنجا باید زد و خورد، بجنگید، اما افراد دیگری که مرد جنگی نیستند، حالتشان حالت سربازی نیست، مثل پیرمردها، پیرزنها (بلکه زنها مطلقاً، چه پیرزن و چه غیر پیرزن)، بچه‌ها، متعرض اینها نشوید، و یا کارهای دیگری را که تجاوز می‌گویند مرتکب نشوید، مثلًا درختها را قطع نکنید، قناتها را پر نکنید. اینها را می‌گویند اعتداء، یعنی تجاوز.
اشتباه نشود، شما نگویید ممکن است در یک جایی ما اگر بخواهیم با سربازها بجنگیم چاره‌ای نداریم جز اینکه خانه‌ها را خراب کنیم. این موارد که مقدمهٔ جهاد باشد و بدون آن نمی‌شود جهاد کرد مسأله دیگری است ولی اینکه این کار خودش جزء عملیات جنگی باشد ممنوع است. پس در این آیه صریحاً می‌گوید: قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ با آنها که با شما می‌جنگند بجنگید.
آیه دیگر آیه‌ای بود در سوره حج که در هفته پیش برایتان خواندم. پنج شش آیه پشت سر یکدیگر بود و اولین آیه راجع به جهاد بود. مضمون آن آیات هم این بود که چون آنها با شما در حال جنگ هستند و چون آنها شمشیر بر روی شما کشیدند شما هم به این کار مجازید.
در آیه دیگر که در سورهٔ توبه است می‌فرماید: وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً «۲» با تمام این مشرکین بجنگید همچنانکه آنها با تمام شما می‌جنگند.

---

(۱) بقره/ ۱۹۰

(۲) توبه/ ۳۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۲

به کمک مظلوم شتافتن

مقدمه‌ای برای این آیه و آیه دیگر برایتان عرض بکنم، و آن این است: گفتیم که ممکن است اجازه جهاد به صورت مقید باشد؛ مقید به چه؟ یک قیدش این است که طرف در حال تجاوز باشد، دارد به شما هجوم می‌آورد، چون او با شما می‌جنگد شما با او بجنگید.

آیا قید منحصر به همین است که طرف بخواهد با ما بجنگد؟ یا یک چیز دیگر هم هست؟ آن چیز دیگر این است که ممکن است طرف با ما نخواهد بجنگد ولی مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده افراد انسانها شده است و ما قدرت داریم آن انسانهای دیگر را که تحت تجاوز قرار گرفته‌اند نجات بدهیم، اگر نجات ندهیم در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده‌ایم. ما در جایی که هستیم کسی به ما تجاوزی نکرده ولی یک عده از مردم دیگر که ممکن است مسلمان باشند و ممکن است مسلمان هم نباشند تحت تجاوز قرار گرفته‌اند (اگر مسلمان باشند مثل جریان فلسطینی‌ها که اسرائیلی‌ها آنها را از خانه‌هایشان آواره کرده‌اند، اموالشان را برده‌اند، انواع ظلمها نسبت به آنها مرتکب شده‌اند ولی فعلًا به ما که کاری ندارند) آیا برای ما جایز است که به کمک این مظلومهای مسلمان بشتابیم برای نجات دادن آنها؟.

بله این هم جایز است بلکه واجب است، این هم یک امر ابتدایی نیست، این هم به کمک مظلوم شتافتن است برای نجات دادن از دست ظلم، بالخصوص که آن مظلوم مسلمان باشد.

مبارزه با اختناق

و اما اگر آن مظلوم غیر مسلمان باشد، دوگونه است: یک وقت است آن ظالم مردم را در حصاری قرار داده است که مانع نشر دعوت اسلام است. اسلام به خودش حق می‌دهد که دعوتش را در جهان منتشر کند ولی اگر دعوتش بخواهد منتشر بشود فرع بر این است که آزادی برای نشر دعوت داشته باشد که بتواند برود دعوت خودش را منتشر کند.

شما دولتی را در نظر بگیرید که مانع است از اینکه مسلمین صدای اسلام را به توده مردم برسانند، می‌گوید تو حق نداری حرفت را بزنی، من نمی‌گذارم. در اینجا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۳

جنگ با توده مردم جایز نیست، توده مردم که گناهی ندارند، توده مردم بی‌خبرند، ولی آیا با آن رژیم فاسدی که یک اعتقاد پوسیده‌ای را تکیه‌گاه خود قرار داده و از آن مانند زنجیری بر گردن مردم استفاده می‌کند و مانع نشر دعوت اسلام در میان آن مردم است جنگیدن جایز است که این مانع از سر راه ملت برداشته بشود یا نه؟ و در واقع با این محیط اختناق، مبارزه کردن جایز است یا جایز نیست؟ از نظر اسلام این هم جایز است برای اینکه خود این یک نوع قیام در برابر ظلم است، گواینکه خود این مظلوم بسا هست به این ظلم توجه ندارد، او تقاضا نکرده است. ولی لزومی ندارد تقاضا شده باشد.

آیا تقاضای کمک لازم است؟

مسأله تقاضا هم مسئله‌ای است، که آیا مظلوم اگر تقاضای کمک کرد کمک دادن بر ما جایز یا واجب است، یا حتی اگر تقاضای کمک هم نکند بر ما جایز بلکه واجب است؟ لزومی ندارد تقاضای کمک کند؛ همین قدر که در واقع آن مظلوم، مظلوم باشد که این ظلم یک سدی و مانعی برای سعادت او به وجود آورده است و نمی‌گذارد از دعوتی که سعادت آن مردم

در آن دعوت است آگاه شوند و اگر بشنوند و آگاه شوند خواهند پذیرفت، اسلام می گوید این مانعی را که به صورت دولت در مقابل توده مردم وجود دارد می‌توانید بزنید و بردارید.

جنگهای صدر اسلام

بسیاری از جنگهایی که در صدر اسلام واقع شد تحت همین عنوان بود. مسلمین که می‌آمدند بجنگند می گفتند: ما با توده‌های مردم جنگی نداریم، با حکومتها می‌جنگیم برای اینکه توده‌ها را از ذلت و بردگی این حکومتها نجات بدهیم. رستم فرخزاد از آن عرب مسلمان پرسید که هدفتان چیست؟ او گفت: «لِنُخْرِجَ الْعِبادَ مِنْ عِبادَةِ الْعِبادِ الَى عِبادَةِ اللّهِ» هدفمان این است که بندگان خدا را، این مردمی که شما به لطائف الحیل و به زور در زیر یوغ بار بردگی و بندگی خودتان کشیده‌اید، از بندگی و بردگی شما بیرون بیاوریم و آزادشان کنیم و بنده خدای متعال و بنده خالقشان بکنیم نه بنده بشری مثل خودشان.
پیغمبر اکرم در نامه‌ای که به اهل کتاب نوشت مخصوصاً این آیه قرآن را
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۴
گنجاند: قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَلّا نَعْبُدَ إِلَّا اللّهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ «۱» بگو به این اهل کتاب (همین اهل کتابی که دستور جهاد با آنها آمده است) بیایید به سوی یک سخن که این سخن نسبتش میان ما و شما بالسویه است؛ یعنی نمی گویم سخنی را که به سود ما و مربوط به ماست بپذیرید، می گویم یک چیزی را که به سود همه و مربوط به همه است بپذیرید.
یک وقت است مثلًا ما به مردمی می گوییم که بیایید شما زبان ما را بپذیرید. آنها حق دارند بگویند چرا؟ ما خودمان زبانی داریم شما هم زبانی دارید، چرا ما بیاییم زبان شما را بپذیریم؟ یا می گوییم شما بیایید رسم و عادت مخصوص ما را بپذیرید.
ممکن است بگویند چرا ما رسم شما را بپذیریم؟ رسم خودمان را می‌پذیریم. اما یک وقت می گوییم بیایید این چیزی را بپذیرید که نه مال ماست نه مال شما، مال همه است، خدایی خدای همه‌مان را بپذیریم. این که دیگر مربوط به ما نیست، همان ذات را بپرستیم که هم خالق شماست و هم خالق ما، نسبتش با شما و با ما مثل یکدیگر است. فرمود: تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ جز اللّه را که خالق همه ماست نپرستیم. یک سخن دیگر که برای ما و شما هر دو علی السویه است این است: وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ اینکه بعضی از ما افراد بشر بعضی دیگر را برای خودمان به عنوان رب و ارباب اتخاذ نکنیم، یعنی نظام آقایی و نوکری ملغی، نظام تساوی میان افراد بشر برقرار.
این آیه تصریح می کند که من اگر می‌جنگم، برای چیزی می‌جنگم که آن چیز نسبتش با همه افراد بشر علی السویه است.
این مقدمه را که دانستید معلوم شد یکی از قیودی که می‌تواند مطلق ما را مقید کند این است که اگر مردمی در زیر بار ظلم یک قومی گرفتار بودند اینجا هم جنگیدن برای آزاد کردن آن مردم جایز می‌شود.
حال دو آیه دیگر را در این زمینه می‌خوانم. یکی آیه ۳۹ از سوره انفال است.
می‌فرماید: وَ قاتِلُوهُمْ حَتّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّهِ بجنگید با آنها تا فتنه از میان برود. مقصود از «فتنه» چیست؟ یعنی آنها که می‌آیند شما را تفتین می کنند و

---

(۱) آل عمران/ ۶۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۵

می‌خواهند مسلمانان را از دین خودشان خارج کنند با آنها بجنگید تا اینکه این فتنه از میان برود. این هم خودش یک قید است. یک قید دیگر در آیه ۷۵ از سوره نساء است: وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ ای مسلمانان! چرا در راه خدا و در راه آن مردمی که بیچاره‌اند از مرد و زن و بچه، بیچارگانی که گرفتار شده‌اند، چرا برای نجات اینها نمی‌جنگید؟

حمل مطلق بر مقید

این پنج آیه‌ای که خواندم نشان داد که دستور اسلام در موضوع جنگها اگر در بعضی آیات، مطلق است در بعضی دیگر مقید است، و روی قاعدهٔ مسلّم عرفی و اصولی، مطلق را باید حمل بر مقید کرد.
یک سلسله آیات در قرآن داریم که در آن آیات تصریح می‌کند که دین باید با دعوت درست بشود نه با اجبار. این هم باز مؤید این مطلب است که اسلام نظریه‌اش این نیست که به زور به مردم بگوید باید مسلمان بشوی و اگر نه کشته می‌شوی. این آیات هم به شکل دیگری مفهوم آن آیات مطلق را روشن می‌کند.

لا اكْراهَ فِي الدّين

یکی جمله‌ای است که جزء آیهٔ الکرسی و معروف است: لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ در کار دین اجبار وجود ندارد، راه حق از راه باطل آشکار است؛ یعنی شما راه را روشن برای مردم بیان کنید که حقیقت خودش آشکار است.
اجباری نباید در کار دین باشد، یعنی کسی را نباید مجبور کرد به اینکه دین اسلام اتخاذ کند. این آیه صریح است در مدعا.
در تفاسیر نوشته‌اند که مردی انصاری که قبلًا بت‌پرست بود دو پسر داشت که مسیحی شده بودند. این پسرها به مسیحیت- که به آن گرایش پیدا کرده بودند- علاقه‌مند بودند. اما پدر مسلمان بود و خیلی ناراحت از اینکه دو پسرش مسیحی شده‌اند. آمد خدمت رسول اکرم و گفت: یا رسول اللّه! من چه کنم، این بچه‌ها مسیحی هستند، هرکاری می‌کنم مسلمان نمی‌شوند، آیا اجازه می‌دهی اینها را مجبور کنم از دینشان دست بردارند و مسلمان بشوند؟ فرمود: نه، لا اکراه فی الدین ..
و باز در شأن نزول آیه نوشته‌اند که در مدینه- چنانکه می‌دانید- دو قبیلهٔ
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۶
اوس و خزرج ساکن بودند و مدنیهای اصلی همینها بودند. اینها همه با چند قبیله بزرگ یهود همسایه بودند که این قبیله‌ها یکی قبیله بنی النضیر بود، یکی هم قبیله بنی قریظه؛ یک قبیله دیگر هم از یهودیها بود که در اطراف مدینه بودند.
یهودیها به اعتبار اینکه مذهبشان مذهب یهود بود و کتاب آسمانی داشتند کم و بیش در میان اینها افراد باسواد پیدا می‌شد، برعکس خود آن مدنیهای اصلی که بت‌پرست بودند و باسواد نداشتند و این اواخر چند نفر باسواد در میانشان پیدا شده بود. یهودیها چون به اصطلاح فرهنگ و سطح فکرشان بالاتر بود در اینها نفوذ داشتند. با اینکه مذهب اوس و خزرجی‌ها با مذهب یهود دوتا بود مع ذلک تحت تأثیر عقاید یهود قرار می‌گرفتند و گاهی بچه‌هایشان را نزد یهودیها می‌فرستادند که درس بیاموزند و احیاناً بچه‌های اینها که نزد یهودیها می‌رفتند از مذهب بت‌پرستی دست برمی‌داشتند و یهودی می‌شدند. وقتی که پیغمبر اکرم وارد مدینه شدند یک عده از این بچه‌های اهل مدینه تحت تربیت این یهودیها بودند و دین یهود را انتخاب کرده بودند و برخی از اینها از دین یهود برنگشتند، پدر و مادرهایشان مسلمان شدند ولی بچه‌ها از دین یهود برنگشتند. وقتی قرار

شـد یهودیها از اطراف مـدینه خارج شونـد و مهاجرت کننـد، آن بچه‌ها با همکیشان خود راه افتادنـد. باز پدرها آمدند خدمت رسول اکرم اجازه خواستند بچه‌هایشان را از این یهودیها جـدا کننـد و مجبور نمایند که دست از دین یهود بردارند و مسلمان بشونـد. پیغمبر اکرم اجازه نـداد. گفتنـد: یا رسول اللّه! اجازه بدهید اینها را به زور برگردانیم مسلمانشان کنیم. فرمود: نه، حالا که خودشان انتخاب کرده‌اند با آنها بروند بگذارید با آنها بروند؛ و می گویند این آیه همین جا نازل شد که: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ..

آیه دیگر آن آیه معروف است: ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ «۱» مردم را بخوان به سوی راه پروردگـارت، بـا چه؟ با زور؟ با شمشیر؟ نه، با حکمت، با منطق، با برهان، و دیگر با موعظه نیک: وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ آنهـا که با تو مجادله می‌کننـد، تو هم به نحو نیکی با آنها مجادله کن. این آیه هم که صـریحاً راه اسـلام آوردن را دعوت معرفی کرد.

---

(۱) نحل/ ۱۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۷

در آیه دیگر می گویـد: وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ «۱» هرکه دلش می‌خواهـد ایمان بیاورد، ایمان بیـاورد؛ هرکـه هـم دلش نمی‌خواهـد ایمـان بیـاورد، کـافر باشـد، کـافر زیسـت کنـد. پس این آیه هم گفته است ایمـان و کفر اختیاری است، بنابراین اجباری نیست. پس اسـلام نمی گوید که باید به زور اینها را وارد اسـلام کرد، اگر مسـلمان شدند بسیار خـوب، اگر مسـلمان نشدنـد بکشید؛ بلکـه می گویـد اختیـار بـا خودشـان، هرکـه می‌خواهـد مـؤمن بشـود مـؤمن بشـود، هرکه نمی‌خواهد نه.

آیه دیگر: وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ «۲». خطاب به پیغمبر است. پیغمبر اکرم خیلی مایـل بـود مردم مـؤمن بشونـد. قرآن می گویـد زور در مورد ایمـان معنی نـدارد. اگر زور صـحیح بود خـدا خودش به اراده تکوینی خودش می‌توانست همه مردم را مؤمن کند، اما ایمان یک امری است که باید مردم انتخاب کنند. پس به همـان دلیـل که خـود خـدا بـا اراده تکوینی و اجبـاراً مردم را مؤمن نکرده و مردم را مختـار و آزاد گذاشـته است تو هم ای پیغمبر مردم را باید آزاد بگذاری، هرکه دلش بخواهد ایمان بیاورد هرکه دلش نخواهد ایمان نیاورد.

آیه‌ای دیگر: قرآن خطـاب به پیغمبر اکرم می‌فرمایـد: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ای پیغمبر! تو مثل اینکه می‌خواهی خودت را بکشـی و هلاـک کنی که اینهـا ایمان نمی‌آورنـد، این قـدر غصه اینها را نخور، ما اگر بخواهیم با اراده تکوینی و به زور مردم را بـا ایمـان کنیم که راهمـان باز است و آسان، إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ «۳» ما اگر بخواهیم، از آسمان آیه‌ای نازل می کنیم، عذابی نازل می‌کنیم، به مردم می گوییم یا باید ایمان بیاورید یا با این عذاب شما را هلاـک می‌کنیـم، همـه مردم بالاجبـار ایمـان خواهنـد آورد. ولی مـا ایـن کـار را نمی‌کنیم چـون می‌خـواهیم ایمـان را مردم خودشان اختیار کنند.

این آیـات بـاز نظر اسـلام را درباره جهاد روشن می‌کنـد که هـدف اسـلام از جهاد آن نیست که برخی مغرضـین گفته‌انـد که هدف اسلام اجبار است که هرکس کافر است باید شمشیر بالای سرش گرفت که یا اسلام اختیار کن یا کشته می‌شوی.

---

(۱) کهف/ ۲۹

(۲) یونس/ ۹۹

(۳) شعراء/ ۳ و ۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۸

صلح و سازش

یک ردیف آیات دیگر هم داریم، این ردیف آیات را هم ذکر کنیم. به طور کلی اسلام به مسأله صلح اهمیت می‌دهد. در یک آیه تصریح می‌کند: وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ «۱» صلح بهتر است. و عرض کردیم صلح غیر از ذلت و زیر بار زور رفتن و تسلیم است. در یک آیه می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً «۲» بنابراین که مقصود از سلم صلح باشد.

ولی از اینها صریحتر این آیه است: وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ «۳» ای پیغمبر! اگر مخالفین تو طرفدار صلح بشوند و بال خودشان را برای صلح پهن کنند تو هم آماده صلح باش، یعنی اگر آنها صلح طلب باشند تو هم صلح طلب باش.

پس این آیات نیز نشان می‌دهد که اسلام روحش روح صلح است.

در آیه دیگر که در سوره توبه است می‌فرماید: فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا «۴» ای پیغمبر! اگر اینها از جنگ کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و اظهار صلح کردند و گفتند ما حاضریم با شما صلح کنیم خدا به تو اجازه نمی‌دهد دیگر از اینجا بیشتر جلو بروی و با اینها بجنگی.

در یک جای دیگر هم در قرآن دربارۀ منافقین می‌گوید: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَ لَا نَصِيراً. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ «۵» اگر منافقینی که با شما در جنگند فرار کنند بگیریدشان و بکشیدشان هرجا پیدا کردید، با اینها دوست نشوید و از اینها کمک نگیرید، مگر آنان که با هم‌پیمانان شما متصل می‌شوند و حاضرند با شما هم پیمان بشوند، آنها را نکشید، یا کسانی که خودشان از جنگیدن خسته هستند با آنها جنگ نکنید.

ما در اینجا چهار ردیف آیات ذکر کردیم: یک ردیف آیاتی بود که به صورت مطلق می‌گوید بجنگید، که اگر ما بودیم و این آیات و آیات دیگری نبود ممکن بود

---

(۱) نساء/ ۱۲۸

(۲) بقره/ ۲۰۸

(۳) انفال/ ۶۱

(۴) نساء/ ۹۰

(۵) نساء/ ۸۹ و ۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۹

بگوییم اسلام دین جنگ است. ردیف دوم آیاتی بود که جنگیدن با دیگران را مقید می‌کرد به قیدی مانند اینکه آنها با شما در حال جنگ باشند، یا اینکه آنها یک توده‌ای از مردم مسلمان یا غیر مسلمان را در زیر مهمیز خودشان قرار داده و آزادی آنها و حقوق آنها را پایمال کرده‌اند. ردیف سوم آیاتی بود که صریحاً می‌گفت دعوت اسلامی اجباری نیست. ردیف چهارم آیاتی بود که اسلام در آن آیات طرفداری خودش را از صلح صریحاً اعلام می‌دارد.

ماهیت جهاد دفاع است

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ
قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ ....

یکی از مباحثی که در این موضوع وجود دارد این است که ماهیت جهاد از نظر اسلام چیست؟ حقیقت و ماهیت جهاد چیست؟ در این جهت اختلافی میان محققین نیست که ماهیت جهاد دفاع است؛ یعنی در این جهت کسی تردید ندارد که جهاد و هر نوع قتالی و جنگی به عنوان تجاوز یعنی به عنوان جذب کردن مال و ثروت آن طرف و یا سایر نیروهای آن طرف به خود و به عبارت دیگر جنگ برای استخدام نیروهای اقتصادی یا انسانی یک قومی به هیچ وجه از نظر اسلام روا نیست. از نظر اسلام این گونه جنگها نوعی ظلم است. جهاد فقط به عنوان دفاع و در واقع مبارزه با یک نوع تجاوز است و می‌تواند مشروع باشد. البته شقّ ثالثی هم وجود دارد که نه برای جذب و استخدام نیروها باشد و نه برای دفاع از خود یا از یک ارزش انسانی، بلکه برای بسط یک ارزش انسانی باشد که بعداً بحث خواهد شد. بنابراین در این کبرای کلی هیچ اختلافی نیست که جهاد و جنگ باید به عنوان دفاع باشد، اختلافی که هست اختلاف صغروی است یعنی اختلاف در این است که

دفاع از چه؟

انواع دفاع

برخی اینجا نظرشان محدود است، می‌گویند [جهاد] یعنی دفاع از شخص خود.

جنگ آن وقت مشروع است که انسان، چه به عنوان یک فرد و چه به عنوان یک قوم و ملت، بخواهد از خودش و از حیات خودش دفاع کند. پس اگر یک قومی یا یک ملتی حیاتش از ناحیه دیگری در معرض خطر قرار گرفت اینجا دفاع از حیات امری است مشروع. همچنین اگر ثروتش و مالکیتش مورد تهاجم قرار گرفت باز او از نظر حقوق انسانی حق دارد که از حق خود دفاع کند. بنابراین یک فرد آن وقتی که مال و ثروتش مورد تهاجم قرار می‌گیرد حق دارد که از ثروت خودش دفاع کند، یا یک ملت اگر یک قوم دیگری بخواهند ثروت او را تصاحب کنند و به نحوی ببرند حق دارد که از ثروت خودش دفاع کند و لو با جنگ.

اسلام می‌گوید:

الْمَقْتولُ دونَ اهْلِهِ وَ عِیالِهِ شَهید

یعنی کسی که در مقام دفاع از مالش و از ناموسش کشته بشود از نظر اسلام شهید است. پس دفاع از ناموس هم مانند دفاع از جان و مال است، بلکه بالاتر است، دفاع از شرافت است. دفاع از استقلال برای یک ملت قطعاً امری مشروع است. پس در صورتی که یک قوم بخواهند استقلال قوم دیگری را بگیرند و آنها را تحت قیمومت خودشان قرار بدهند و این ملت بخواهد از استقلال خودش دفاع کند و دست به اسلحه ببرد، کاری مشروع و بلکه ممدوح و قابل تحسین انجام داده است. پس دفاع از

حیات، دفاع از مال و ثروت و سرزمین، دفاع از استقلال، دفاع از ناموس، همه اینها دفاعهایی است مشروع. کسی تردید نمی‌کند که در این موارد دفاع جایز است و لهذا گفتیم آن نظری که بعضی مسیحیان می‌گویند دین باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ، و جنگ مطلقاً بد است و صلح مطلقاً خوب است، حرف بی‌موردی است. جنگی که به عنوان دفاع باشد نه تنها بد نیست بسیار هم خوب است و جزء ضرورتهای حیات بشر است، که قرآن کریم هم به این مطلب تصریح می‌کند که: لَوْ لا دَفْعُ اللّٰهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ «۱»، یا جای دیگر می‌فرماید: لَوْ لا دَفْعُ اللّٰهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ*

---

(۱) بقره/ ۲۵۱.

لَهُدِّمَتْ صَوٰامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوٰاتٌ وَ مَسٰاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللّٰهِ «۱». تا اینجا را همه تقریباً قبول دارند.

حقوق انسانیت

یک مطلب در اینجا وجود دارد و آن این است: آیا آن چیزی که دفاع از آن مشروع است منحصر است به اینکه حقوق خودی یک فرد یا حقوق خودی یک ملت از میان برود، منحصر به همین است یا در میان اموری که دفاع از آنها واجب و لازم است بعضی از امور است که اینها جزء حقوق فرد یا حقوق ملت خاص نیست، بلکه جزء حقوق انسانیت است، پس اگر حق انسانیت در یک موردی مورد تهاجم قرار بگیرد جنگیدن به عنوان دفاع از حقوق انسانیت چه حکمی دارد؟ آیا مشروع است یا غیر مشروع؟.

ممکن است کسی بگوید دفاع از حقوق انسانیت یعنی چه؟! من فقط از حقوق فردی خودم یا حد اکثر از حقوق ملی‌ام باید دفاع کنم، من را به حقوق انسانیت چه کار! ولی این، حرف درستی نیست.

دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدستر است

یک سلسله چیزهاست که اینها از حقوق یک فرد و یا از حقوق یک ملت، برتر است، مقدستر است و دفاع کردن از آنها نزد وجدان بشری بالاتر است از دفاع از حقوق شخصی، و اینها همان مقدسات انسانیت است. به عبارت دیگر، ملاک تقدس دفاع این نیست که انسان باید از خود دفاع کند بلکه ملاک این است که باید از «حق» دفاع کند. وقتی که ملاک «حق» است چه فرقی است میان حق فردی و حق عمومی و انسانی، بلکه دفاع از حقوق انسانی مقدستر است و امروز و لو اسمش را نبرند، در عمل به آن اعتراف دارند.

مثلًا آزادی را از مقدسات بشری به حساب می‌آورند. آزادی مربوط به یک فرد و یک ملت نیست. حالا اگر آزادی در جایی مورد تهاجم قرار گرفت اما نه آزادی من و نه آزادی ملت من، بلکه در یک گوشه‌ای از گوشه‌های دنیا آزادی که جزء

---

(۱) حج/ ۴۰

حقوق عمومی همه انسانهاست مورد تهاجم قرار گرفته، آیا دفاع کردن از این حق انسانیت به عنوان دفاع از «حق انسانیت»

مشروع است یا نه؟ اگر مشروع است پس منحصر به آن فردی که آزادی او مورد تهاجم قرار گرفته نیست، افراد دیگر و ملتهای دیگر نیز می‌توانند بلکه باید به کمک آزادی بشتابند و به جنگ سلب آزادی و اختناق بروند. در اینجا چه جواب می‌دهید؟ گمان نمی‌کنم کسی تردید کند که مقدسترین اقسام جهادها و مقدسترین اقسام جنگها جنگی است که به عنوان دفاع از حقوق انسانیت صورت گرفته باشد.

در مدتی که الجزایری‌ها با استعمار فرانسه می‌جنگیدند یک عده افراد حتی از اروپاییها در این جنگ شرکت می‌کردند، یا به صورت سرباز یا به صورت غیر سرباز، آیا از نظر شما فقط الجزایری‌ها جنگیدنشان مشروع بود چون حقوق خودشان مورد تجاوز قرار گرفته بود، بنابراین فردی که از اقصی بلاد اروپا آمده به نفع این ملت وارد پیکار شده او ظالم و متجاوز است و باید به او گفت فضولی موقوف، به تو چه مربوط است، کسی که به حقوق تو تجاوز نکرده، تو چرا اینجا شرکت می‌کنی؟ یا او باید بگوید من از حق انسانیت دفاع می‌کنم؛ و حتی جهاد چنین شخصی از جهاد آن الجزایری مقدستر است چون جهاد او جنبه دفاع از خود دارد، و عمل این اخلاقی‌تر و مقدستر است از عمل او؟ مسلماً شق دوم صحیح است.

آزادیخواهانی که یا حقیقتاً آزادیخواه هستند یا تظاهر به آزادیخواهی می‌کنند و احترامی در میان عموم کسب کرده‌اند، احترام خودشان را در میان توده مردم مدیون همین حالت هستند که خودشان را مدافع حقوق انسانیت می‌شمارند نه مدافع حقوق فرد خودشان یا ملت خودشان یا قاره خودشان؛ و احیاناً آنها اگر از حدود زبان و قلم و نطق و خطابه و روشن کردن افکار بگذرند و بروند وارد میدان جنگ بشوند مثلًا طرفدار حقوق فلسطینیها یا ویتکنگها بشوند، دنیا خیلی بیشتر آنها را تقدیس می‌کند نه اینکه دنیا آنها را مورد حمله و هجوم قرار می‌دهد که به تو چه این فضولیها، اینها به تو چه مربوط است؟! کسی که به تو کار ندارد!

مقدسترین دفاعها

دنیا می‌گوید جنگیدن هر وقت که به عنوان دفاع باشد مقدس است، اگر دفاع از خود باشد مقدس است و اگر دفاع از ملت باشد مقدستر است، چون جنبه شخصی

تبدیل می‌شود به جنبه ملی و گسترش پیدا می‌کند و انسان تنها از خودش دفاع نمی‌کند، از دیگران هم که همان افراد ملت خودش باشد دفاع می‌کند، اگر از حدود ملی به حدود انسانی برسد از آن هم یک درجه مقدستر است.

نزاع، صغروی است نه کبروی

این است معنای جمله‌ای که عرض کردم نزاع در باب جهاد، به اصطلاح طلاب نزاع کبروی نیست نزاع صغروی است؛ یعنی نزاع در این نیست که آیا جهاد به عنوان دفاع مشروع است یا اگر دفاع هم نبود مشروع است. در این کبرای کلی هیچ کس تردید ندارد که جهاد فقط و فقط به عنوان دفاع مشروع است ولی بحث در مصداق دفاع است، بحث در صغرای این مطلب است که مصداق دفاع آیا فقط دفاع از شخص خود، حد اکثر از ملت خود است یا دفاع از انسانیت هم دفاع است؟

امر به معروف مصداق دفاع از حقوق انسانی است

عـده‌ای می‌گوینـد و درست هم می‌گوینـد که دفاع از انسانیت هم دفاع است، و لهذا کسانی که به عنوان امر به معروف و نهی از منکر قیام می‌کنند قیامشان مقدس است. ممکن است کسـی از نظر شـخص خودش مورد تجاوز قرار نگیرد، خیلی هم محترم و معنون باشـد و همـهٔ وسایل هم برایش فراهم باشد، از نظر ملت هم یعنی حقوق مادی ملت مورد تجاوز قرار نگرفته باشد ولی از نظر ایـده‌هـای انسـانی حقی مورد تجـاوز قرار گرفته باشـد، یعنی در جـامعه‌ای که زنـدگی می‌کنـد حقوق مادی آن مردم و حقوق شخصـی مادی خودش مورد تجاوز نیست، اما یک امری که به بشـریت یعنی به مصلحت بشریت تعلق دارد مورد تجاوز است، یعنی آنجا که خوبیها و بدیها دو دسـته می‌شوند و دسـته خوبیها باید در اجتماع برقرار بشود و دسته بدیها باید از اجتماع برود، حال در این شـرایط اینچنین شخصی اگر دید که معروفها به جای منکرها نشسته‌اند و منکرها به جای معروفها نشسته‌اند و به عنوان امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد، از چه دارد دفاع می‌کند؟ از حق شخص خودش؟ نه.

از حق اجتمـاع به معنـای حق مـادی ملت خودش؟ بـازهم نه، به حق مـادی مربوط نیست. از یک حق معنوی که به هیـچ قوم و ملتی اختصاص ندارد دفاع می‌کند. آن حق معنوی به انسانها تعلق دارد. آیا ما این جهاد را باید محکوم کنیم یا باید مقدس

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۵

بشماریم؟ البته باید مقدس بشماریم چون دفاع از حقوق انسانهاست.

دفاع از آزادی، امروز هم مقدس است

در مسأله آزادی، شما می‌بینید امروز همانهایی هم که با آزادی مبارزه می‌کنند، برای اینکه عمل خودشان را موجه جلوه بدهند می‌گوینـد ما از آزادی دفاع می‌کنیم، چون می‌داننـد که دفاع از آزادی مفهوم مقدسـی است. اگر جنگیـدن واقعاً برای دفاع از آزادی باشـد بحق است، لهـذا می‌آینـد نـام تجـاوز خودشان را «دفاع از آزادی» می‌گذارنـد. این، اذعان به این مطلب است که حقوق انسانیت هم قابل دفاع است، جنگ برای حقوق انسانیت مشروع و مفید است.

آیا توحید، حق شخصی است یا حق عمومی؟

یـک مسـأله در اینجـا بایـد مورد توجه قرار گیرد و آن اینکه آیـا توحیـد، اصل لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* جزء حقوق انسانیت است یا جزء حقوق انسانیت نیست؟ ممکن است کسـی اینجور نظر بدهـد و بگویـد توحید جزء حقوق انسانیت نیست، جزء مسائل شخصـی افراد و یـا حـد اکثر جزء مسائـل قومی ملتهـاست؛ یعنی بنـده ممکن است موحـد بـاشم، اختیـار دارم، می‌خواهم موحـد باشم یا مشـرک، و وقتی موحد شدم کسـی حق ندارد مزاحم من بشود چون حق شخصـی من است. ولی اگر آن دیگری مشـرک شـد بازهم حق شخصـی خودش است. یک واحـد ملی در قوانین خودشان سه حالت دارنـد: یک وقت می‌آینـد توحیـد را به عنوان یک امر رسـمی انتخاب می‌کنند و غیر موحد را نمی‌پذیرند، یک وقت شـرک را مذهب رسـمی قرار می‌دهند و یک وقت هم آزادی می‌دهنـد، هر کسـی هر جـور بود میـل خودش. اگر توحیـد جزء قوانین ملی یـک ملت قرار گرفت جزء حقوق آن ملت است، اگر نبود نه. این یک جور نظر است.

ولی یک نظر دیگر این است که توحید هم مثل آزادی جزء حقوق انسانی است.

مـا در مورد آزادی عقیـده گفتیم که معنی حق آزادی این نیست که آزادی یک فرد از طرف دیگری مورد تهدیـد قرار نگیرد بلکـه ممکـن است از طرف خـودش مـورد تهدیـد قرار گیرد. پس اگر مردمی برای توحیـد و برای مبـارزه بـا شـرک بجنگند

جنگشان جنبه دفاعی دارد نه جنبه استخدامی و استعماری و استثماری و تجاوز.
حالا درست توجه کردید اینکه می‌گوییم نزاع صغروی است چه معنایی دارد؟
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۶
اینجا حتی در میان علمای اسلام هم دو نظر است: بعضی طوری نظر داده‌اند که معنی نظرشان این است که توحید جزء حقوق عمومی انسانهاست، پس جنگیدن به خاطر توحید مشروع است، چون دفاع از حق انسانیت است، مثل جنگیدن برای آزادی ملتی دیگر است. ولی عده دیگر طوری نظر می‌دهند که معنی حرفشان این است که توحید جزء حقوق فردی و یا حقوق ملی ملتهاست و به حقوق انسانی مربوط نیست، بنابراین کسی حق ندارد به خاطر توحید مزاحم فرد دیگر بشود. کدامیک از اینها درست است؟

اموری که طبعاً اجبار بردار نیست

ما حالا- نظر خودمان را عرض می‌کنیم ولی قبل از آن یک مطلب دیگر را باید بگوییم که شاید این دو نظر به حسب نتیجه یکی بشود و آن این است که بعضی از مسائل اکراه‌بردار و اجبار بردار است ولی بعضی دیگر از مسائل خودش فی حد ذاته اجبار بردار نیست، طبیعتش این است که باید اختیاری باشد.
مثلًا فرض کنید بیماری خطرناکی پیدا شده می‌خواهند واکسنی تزریق کنند.
اینجا می‌شود افراد را مجبور کرد که بیایند واکسن بزنند؛ حتی اگر کسی حاضر نشد، بیایند به زور دست و پایش را ببندند و هر چقدر بخواهد دست و پا بزند و لو در حال بیهوشی آمپول را به او تزریق کنند. این کار اجبار بردار است ولی بعضی از چیزهاست که اجبار بردار نیست و جز از طریق اختیار و انتخاب امکان ندارد. مثلًا تزکیه نفس و تربیت عالی اینچنین است. اگر بخواهیم مردمی را به نحو عالی تربیت کنیم یعنی به نحوی تربیت کنیم که این مردم فضیلتها را به عنوان اینکه فضیلت است بپذیرند و انتخاب کنند و بدیها را به عنوان اینکه بد است و نقص در انسانیت است اجتناب کنند، مثلًا از دروغ تنفر داشته باشند و برای راستی احترام و اهمیت قائل باشند، این کار به زور شلاق نمی‌شود.

تربیت اجبار بردار نیست

به زور شلاق می‌شود نگذاشت کسی دزدی کند ولی با زور شلاق نمی‌شود روح کسی را امین کرد و الا- اگر کسی مثلًا احتیاج داشت به اینکه تهذیب نفس بشود و شخصیت اخلاقی‌اش خیلی عالی بشود می‌بردندش یکصد شلاق به او می‌زدند، بعد
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۷
می‌آوردند، تربیتش عالی می‌شد؛ یعنی در مسأله پرورش به جای همه چیز فقط شلاق می‌زدند و می‌گفتند برای اینکه این آقا در عمرش هرگز دروغ نگوید و از دروغ گفتن بدش بیاید یکصد ضربه شلاق به او بزنید که بعد از شلاق خوردن از دروغ گفتن تنفر داشته باشد.
همچنین است دوست داشتن. آیا می‌شود کسی را با ضرب شلاق وادار کرد کس دیگری را دوست داشته باشد؟ مهر با زور قابل تحمیل نیست. اینها را می‌گویند اموری که زورپذیر نیست. اگر تمام نیروهای عالم را جمع کنند و بخواهند محبتی را به

زور در دل کسی قرار بدهند یا محبتی را به زور از دل کسی بیرون بکشند ممکن نیست.

ایمان زوربردار نیست

حالا ـ که این مطلب را دانستید عرض می‌کنم مسأله ایمان، قطع نظر از اینکه آیا از حقوق انسانی است یا نه، خودش به طبع خودش زوربردار نیست. فرضاً ما بخواهیم با زور، ایمان به وجود بیاوریم خود ایمان با زور درست شدنی نیست. ایمان یعنی اعتقاد و گرایش. ایمان یعنی مجذوب شدن به یک فکر و پذیرفتن یک فکر.

مجذوب شدن به یک فکر دو رکن دارد. یک رکنش جنبه علمی مطلب است که فکر و عقل انسان بپذیرد، یک رکن دیگر جنبه احساساتی آن است که دل انسان گرایش داشته باشد، و هیچ‌کدامش در قلمرو زور نیست، نه جنبه فکری‌اش و نه جنبه احساساتی‌اش. فکر تابع منطق است. اگر یک مسأله ریاضی را بخواهند به یک بچه‌ای یاد بدهند باید از راه منطق یاد بدهند تا اعتقاد پیدا کند. با شلاق نمی‌شود به او یاد داد، یعنی شلاق که بزنند او فکرش قبول نمی‌کند. جنبه گرایشی و احساساتی و محبتی هم همین جور است.

آزادی را می‌شود به زور داد ولی ایمان و آزادگی و آزادیخواهی را، نه

بنابراین، این تفاوت میان توحید- و لو توحید را از حقوق انسانها بدانیم- با غیر توحید، مثلًا آزادی، وجود دارد. آزادی را به زور می‌شود به مردم داد زیرا جلوی متجاوز را به زور می‌توان گرفت، طبعاً اینها آزادند. پس ملتی را می‌شود با زور آزاد کرد چون با زور جلوی متجاوز گرفته می‌شود. ولی آزادگی و روح

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۸

آزادیخواهی را نمی‌شود به زور تحمیل کرد. نمی‌توانیم کسی را با زور به چیزی معتقد کنیم و ایمان به چیزی را در دل او با زور به وجود بیاوریم. این است معنی لاـ إِكْرٰاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ در دین اکراه و اجبار نیست. اینکه قرآن می‌گوید در دین اجبار نیست، نمی‌خواهد بگوید دین را می‌شود با اجبار تحمیل کرد ولی با اینکه می‌شود با اجبار تحمیل کرد شما تحمیل نکنید بگذارید مردم بدون اجبار دیندار باشند، بلکه از این باب است که دین را با اجبار نمی‌شود تحمیل کرد. آنکه با اجبار تحمیل بشود دین نیست.

قرآن در جواب آن عده اعراب بدوی که تازه اسلام اختیار کرده بودند بدون اینکه ماهیت اسلام را درک کنند و بدون اینکه اسلام در دلشان نفوذی پیدا کرده باشد و آمده بودند دعوی ایمان می‌کردند می‌گوید: قٰالَتِ الْأَعْرٰابُ آمَنّٰا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنٰا وَ لَمّٰا يَدْخُلِ الْإِيمٰانُ فِي قُلُوبِكُمْ «۱» (اعراب در اصطلاح قرآن یعنی بادیه‌نشینها) بادیه‌نشینان آمده‌اند اظهار می‌دارند که ما ایمان آورده‌ایم، به آنها بگو که شما ایمان نیاورده‌اید، شما بگویید أَسْلَمْنٰا اسلام آورده‌ایم، یعنی بگویید اقرار لفظی به اسلام کرده‌ایم، ما کاری کردیم که حکم ظاهری یک مسلمان را داریم یعنی شهادتین را بر زبان جاری کردیم، پس در جمع مسلمین هستیم و حقوقمان با حقوق مسلمین دیگر مساوی است، اما آنکه نامش ایمان است در شما پیدا نشده: وَ لَمّٰا يَدْخُلِ الْإِيمٰانُ فِي قُلُوبِكُمْ هنوز ایمان در دل شما نفوذ نکرده است. می‌خواهد بگوید ایمان مربوط به دل است.

مؤید دیگر برای مدعای ما این است که اسلام در اصول دین تقلید را جایز نمی‌داند و ضرورتاً تحقیق را لازم می‌شمارد. اصول دین مربوط است به عقیده و ایمان. پس معلوم می‌شود نظر اسلام این است که ایمان از روی فکر آزاد تحصیل می‌شود؛ از فکر

غیر آزاد، اعم از اینکه در اسارت تقلید باشد و یا تحت زور و جبر باشد، ایمان و عقیده‌ای که اسلام طالب آن است حاصل نمی‌شود.

حالا که این مطلب را دانستیم می‌بینیم دو نظری که محققین اسلامی دارند در اینجا به هم نزدیک می‌شود. یک عده نظرشان این بود که توحید جزء حقوق انسانیت است و از حقوق انسانیت مطلقاً می‌شود دفاع کرد، پس، از توحید می‌شود

---

(۱) حجرات/ ۱۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۹

دفاع کرد، پس می‌شود با قومی به خاطر توحید جنگید. عده دیگر جوری نظر دارند که معنای حرفشان این است که نه، صرفاً به خاطر توحید نمی‌توانیم بجنگیم. اگر یک ملتی مشرکند نمی‌توانیم با آنها بجنگیم.

جنگ برای رفع مانع از ایمان و توحید

با این بیانی که عرض کردم این دو بیان به هم نزدیک می‌شود، چون ما حتی اگر توحید را از حقوق انسانی بدانیم باز نمی‌توانیم با ملت دیگر بجنگیم برای تحمیل عقیده توحید، چون خودش فی حد ذاته تحمیل‌پذیر نیست. بله یک چیز دیگر هست و آن این است: اگر ما توحید را جزء حقوق انسانها دانستیم ممکن است چنانچه مصلحت انسانیت و مصلحت توحید ایجاب کند ما با قومی مشرک بتوانیم بجنگیم نه به خاطر اینکه توحید و ایمان را به آنها تحمیل کنیم چون توحید و ایمان تحمیل شدنی نیست، بلکه با مشرکین می‌توانیم بجنگیم به خاطر اینکه ریشه فساد را اساساً بکنیم. ریشه کن کردن مبدأ عقیدهٔ شرک با زور یک مطلب است و تحمیل عقیدهٔ توحید مطلب دیگر.

بنا بر نظر کسانی که توحید را جزء حقوق شخصی و حد اکثر حقوق ملی می‌دانند این کار جایز نیست. اغلب، طرز تفکر اروپاییها که در میان ما هم سرایت کرده همین است.

اروپاییان به اینجور مسائل به عنوان یک سلسله مسائل شخصی و مسائل غیر جدی در زندگی نگاه می‌کنند، مثل تقریباً رسوم که هر ملتی حق دارد هر رسمی برای خودش می‌خواهد انتخاب کند، پس و لو به عنوان قطع ریشه فساد حق نداریم با شرک مبارزه کنیم، زیرا شرک فساد نیست، توحید یک مسأله شخصی است.

ولی اگر توحید را یک مسأله عمومی و جزء حقوق انسانی و از شرایط سعادت عموم بشر دانستیم جنگ ابتدایی با مشرک به عنوان حریم توحید و دفاع از توحید و به عنوان قطع ریشه فساد جایز است، گواینکه به عنوان تحمیل عقیده توحیدی جایز نیست.

جنگ برای آزادی دعوت و رفع مانع از تبلیغ

حالا از اینجا ما وارد یک مطلب دیگر می‌شویم و آن مطلب این است: آیا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۰

جنگیدن برای آزادی دعوت جایز است و یا جایز نیست؟ جنگیدن برای آزادی دعوت یعنی چه؟ یعنی ما می‌گوییم که ما باید آزاد باشیم که عقیده و فکر خاصی را در میان هر ملتی تبلیغ کنیم، تبلیغ نه به معنای امروزی که پروپاکاند کردن است بلکه به

این معنی که بیان کنیم. چه به عنوان اینکه ما آزادی را یک حق عمومی و انسانی بدانیم و چه به عنوان اینکه توحید را یک حق عمومی انسانی بدانیم و یا به عنوان اینکه هر دو را یک حق عمومی انسانی بدانیم این امر جایز است. حالا اگر مانعی برای دعوت ما پیدا شود، ببینیم یک قدرتی آمده مانع می‌شود و می گوید من به شما اجازه نمی‌دهم، شما می‌روید افکار این مردم را خراب می کنید (می‌دانید که غالب حکومتها فکر خراب را آن فکری می‌دانند که اگر پیدا بشود مردم، دیگر مطیع این حکومتها نیستند) آیا با حکومتها که مانع نشر دعوت در میان ملتها هستند جایز است جنگیدن تا حدی که اینها سقوط کنند و مانع نشر دعوت از میان برود یا نه؟.

بله این هم جایز است، این هم باز جنبه دفاع دارد، این هم جزء آن جهادهایی است که ماهیت آن جهادها در واقع دفاع است.

مقیاس حقوق شخصی و حقوق عمومی

ما تا اینجا ماهیت جهاد را تشریح کردیم. فقط یک مسأله باقی مانده که از نظر ما آیا توحید جزء حقوق عمومی انسانهاست یا جزء حقوق فردی و یا حد اکثر حقوق ملی؟ باید ببینیم مقیاس حقوق عمومی انسانی و مقیاس حقوق فردی و شخصی چیست. انسانها در بعضی مسائل با همدیگر مشترکند. همه انسانهای روی زمین در خیلی چیزها مثل همدیگر هستند، در خیلی چیزها هم با همدیگر اختلاف دارند.

اختلافها به قدری زیاد است که حتی دو فرد نمی‌توان پیدا کرد که از همه جهت مثل یکدیگر باشند. همین‌طور که دو فرد نمی‌شود از نظر اندام و شکل صد درصد مثل هم باشند، شما نمی‌توانید دو فرد پیدا کنید که از نظر خصائص روحی صد درصد مثل هم باشند. مصالحی که مربوط است به جهات مشترك انسانها، حقوق عمومی است. آزادی یعنی اینکه مانع برای بروز استعدادهای کلی افراد بشر وجود نداشته باشد و این مربوط به همه انسانهاست. آزادی برای من همان قدر ارزش دارد که برای شما ارزش دارد، برای شما همان قدر ارزش دارد که برای دیگری ارزش دارد.

اما من و شما با همدیگر در خیلی چیزها فرق داریم، آنها را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۱

«سلیقه» می‌نامیم چون اختلافات شخصی است. همین‌طور که رنگ و شکل ما با همدیگر فرق دارد، سلیقه‌ها هم فرق می کند. من در رنگ لباس یک رنگ را می‌پسندم و شما رنگ دیگر، من در دوخت لباس یک دوخت را می‌پسندم شما دوخت دیگر، من یک شهر را برای زندگی بهتر می‌پسندم شما شهر دیگری را، من یک محل را بهتر می‌پسندم شما محل دیگر را، من یک نوع زینت در اتاقم ترتیب می‌دهم شما نوع دیگری را، من یک رشته را برای تحصیل انتخاب می کنم شما یک رشته دیگر را. اینها مسائل شخصی است. در مسائل شخصی هیچ کس نباید مزاحم فرد دیگر بشود و لهذا هیچ کس حق ندارد در انتخاب همسر، فرد دیگری را مجبور کند، چون جزء مسائل شخصی است. هر کسی در انتخاب همسر یک سلیقهٔ مخصوص به خود دارد. اسلام هم می گوید هیچ کس را نباید در انتخاب همسر مجبور کرد چون جزء مسائل شخصی است. فرنگیها که می گویند از نظر توحید و ایمان نباید مزاحم کسی شد، از این جهت است که فکر می کنند اینها جزء امور خصوصی و سلیقه‌ای و ذوقی و فردی و شخصی است. انسان در زندگی به یک چیزی باید سرگرم باشد که اسمش ایمان است. مثل امور هنری است. یک کسی از حافظ خوشش می‌آید، یک کسی از سعدی، یک کسی از مولوی، یکی از خیام و یکی از فردوسی؛ دیگر نباید مزاحم کسی شد که سعدی را دوست دارد که تو چرا سعدی را دوست داری؟ من حافظ را دوست دارم، تو هم حتماً بایستی حافظ را دوست داشته باشی. می گویند دین هم همین جور است؛ یک کسی اسلام را دوست دارد، یک کسی

مسیحیت را، یک کسی زردشتیگری را، یک کسی هم هیچ یک از اینها را دوست ندارد، نباید مزاحم کسی شد. اینها از نظر فرنگیها به اصل زندگی و به خطمشی انسان مربوط نیست. آنها اصلًا طرز تصورشان و طرز تفکرشان در دین با طرز تصور ما فرق می‌کند. دینی که مثل دینهای آنها باشد همین جور هم باید باشد. ولی از نظر ما دین یعنی صراط مستقیم، یعنی راه راست بشری. بی‌تفاوت در مسأله دین بودن، یعنی در راه راست بشریت بی‌تفاوت بودن. ما می‌گوییم توحید با سعادت بشری بستگی دارد، مربوط به سلیقه شخصی نیست، مربوط به این قوم و آن قوم نیست. پس حق با همان کسانی است که توحید را جزء حقوق بشریت می‌شمارند. اگر هم ما می‌گوییم جنگ برای تحمیل توحید جایز نیست، نه به خاطر این است که توحید از اموری است که نباید از آن دفاع کرد، نه به خاطر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۲

این است که از حقوق انسانیت نیست، به خاطر این است که خودش فی حد ذاته قابل اجبار نیست که قرآن هم گفته: لٰا إِكْرٰاهَ فِي الدِّينِ، و الا واقعاً جزء حقوق انسانیت است.

آزادی فکر یا آزادی عقیده

یک مسأله دیگر هم اینجا هست و آن اینکه در مورد آزادی عقیده، فرق است میان «آزادی فکر» و «آزادی عقیده». فکر منطق است. انسان یک قوه‌ای دارد به نام قوهٔ تفکر که در مسائل می‌تواند حساب کند و بر اساس تفکر و منطق و استدلال انتخاب کند، ولی عقیده به معنی بستگی و گره‌خوردگی است. ای بسا عقیده‌هایی که هیچ مبنای فکری ندارد، مبنایش صرفاً تقلید است، تبعیت است، عادت است، حتی مزاحم آزادی بشر است. آنچه که از نظر آزادی بحث می‌کنیم که باید بشر در آن آزاد باشد فکر کردن است. اما اعتقادهایی که کوچکترین ریشه فکری ندارد، فقط یک انعقاد و یک انجماد روحی است که نسل به نسل آمده است، آنها عین اسارت است و جنگیدن برای از بین بردن این عقیده‌ها جنگ در راه آزادی بشر است نه جنگ علیه آزادی بشر. آن کسی که آمده در مقابل یک بت که خودش به دست خودش ساخته از او حاجت می‌خواهد، او به تعبیر قرآن از یک حیوان خیلی پست‌تر است؛ یعنی عمل این آدم کوچکترین مبنای فکری ندارد، اگر فکرش یک ذره تکان بخورد این کار را نمی‌کند. این فقط یک انعقاد و انجماد است که در دل و روحش پیدا شده و ریشه‌اش تقلیدهای کورکورانه است. او را باید به زور از این زنجیر درونی آزاد کرد تا بتواند فکر کند. بنابراین کسانی که آزادی تقلید و آزادی زنجیرهای روحی را به عنوان آزادی عقیده تجویز می‌کنند اشتباه می‌کنند. آنچه ما به حکم آیه «لٰا إِكْرٰاهَ فِي الدِّينِ» طرفدار آنیم آزادی فکر است نه آزادی عقیده. بازهم در این باره بحث می‌کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۳

نتیجه

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ*

قٰاتِلُوا الَّذِينَ لٰا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ لٰا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ....

بحث ما درباره جهاد اسلامی بود. سه مطلب هست که امشب باید برایتان عرض بکنم؛ یکی جنبه تفسیری و به اصطلاح قرآنی

دارد و یکی دیگر از بحثهای عقلی است، بحث سوم هم داریم که هم جنبه قرآنی دارد و هم جنبه تاریخی.

اما آن بحثی که قرآنی است مربوط به آیات جهاد است. قبلًا عرض کردیم که در آیات جهاد بعضی از آیات است که به اصطلاح علمای اصول، مطلقند و بعضی دیگر آیات مقید. مقصود از آیات مطلق یعنی آیاتی که بدون هیچ قید و شرطی فرمان جهاد با مشرکین و یا اهل کتاب را صادر کرده است. آیات مقید یعنی آیاتی که با شرایط بالخصوصی فرمان داده، مثلًا گفته است که اگر آنها با شما می‌جنگند و در حال جنگیدن [هستند] و یا شما بیم آن را دارید و قرائنی در دست دارید که آنها تصمیم به جنگیدن با شما را دارند با آنها بجنگید. حالا چه باید کرد، آن آیات مطلق را باید بگیریم یا آیات مقید را؟ عرض کردیم که از نظر علمای فنِ شناختن محاورات که قسمتی از آن در علم اصول بحث می‌شود، میان مطلق و مقید تعارضی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۴

وجود ندارد تا بگوییم آیا این آیات را باید بگیریم یا آن آیات را، بلکه اگر ما باشیم و یک مطلق و یک مقید، بایستی آن مقید را قرینۀ توضیحی برای آن مطلق بگیریم.

بنابراین طبق این بیان، ما باید مفهوم جهاد را همان بدانیم که آیات مقید بیان کرده است، یعنی آیات قرآن جهاد را بدون قید و شرط واجب نمی‌داند، در یک شرایط خاصی واجب می‌داند. این مقدار را به یک بیان دیگر قبلًا عرض کرده بودیم.

آیا آیات جهاد ناسخ و منسوخند؟

بعضی از مفسرین آمده‌اند مسأله ناسخ و منسوخ را در اینجا طرح کرده‌اند، یعنی گفته‌اند که در بسیاری از آیات قرآن همان‌طور که شما می‌گویید جنگیدن با کافران را مشروط کرده است ولی در بعضی از آیات دیگر آمده همه آن دستورات را یکجا نسخ کرده است. بنابراین در اینجا صحبت از ناسخ و منسوخ است. آیات اول برائت که فرمان جهاد را به طور کلی می‌دهد و از مشرکین تبرّی می‌جوید و یک مهلت برای مشرکین مقرر می‌کند و می‌گوید بعد از آن مهلت دیگر اینها حق ندارند باقی بمانند، بکشید اینها را، در حصارشان قرار بدهید و در کمینشان بنشینید، این آیات که سال نهم هجری هم آمده است، تمام دستورهای گذشته را یکجا نسخ کرده است.

آیا این حرف درستی است؟.

این حرف حرف نادرستی است، به چه دلیل؟ به دو دلیل. یک دلیل این است که ما در جایی می‌توانیم یک آیه‌ای را ناسخ آیه‌ای دیگر بدانیم که درست بر ضد آن باشد. مثلًا اگر فرض کنید که یک آیه بیاید بگوید که اصلًا با مشرکین نجنگید، آنگاه یک آیه دیگری بیاید اجازه بدهد که بعد از این بجنگید، این معنایش این است که آن دستوری که ما قبلًا داده‌ایم آن دستور را لغو کردیم و یک دستور ثانوی به جای آن آوردیم. معنی ناسخ و منسوخ این است که دستور اول لغو بشود و یک دستور ثانوی به جای آن بیاید. پس دستور دوم باید جوری باشد که صد درصد بر ضد دستور اول باشد که بشود این دومی را لغو آن تلقی کرد. اما اگر دومی و اولی مجموعشان با یکدیگر قابل جمع باشند یعنی یکی‌شان توضیح دهنده دیگری باشد اینجا که ناسخ و منسوخ ندارد که بگوییم یکی برای لغو دیگری آمده است.

آیات سوره برائت جوری نیست که بگوییم لغو آیاتی است که قبلًا آمده و جهاد را مشروط کرده است، چرا؟ چون همین سوره برائت هم وقتی که ما تمام آن آیات را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۵

با یکدیگر می‌خوانیم می‌بینیم که در مجموع می‌گوید به این دلیل با این مشرکان بجنگید که اینها به هیچ اصل انسانی، به

وفـای به عهـد- که یـک امر فطری و وجـدانی است و حتی اگر یـک قومی قـانون هم نداشـته باشـند به حکم فطرتشـان درک می کننـد که به پیمان بایـد وفادار بود- پایبند نیسـتند، اگر با آنها پیمان هم ببندید و فرصت ببینند نقض می کنند، اینها هر لحظه فرصت پیـدا کننـد که شـما را محو و نـابود کننـد محو و نابود می کننـد. حالا اینجا عقل چه می گویـد؟ آیا می گویـد اگر شـما دربارهٔ قومی قرائنی به دست آوردید که اینها درصدد هسـتند که در اولین فرصت شما را از بین ببرند صبر کن که او اول تو را از بین ببرد بعـد تو او را از بین ببر! اگر ما صبر کنیم او ما را از بین می‌برد. امروز هم در دنیا حمله‌ای را که مبتنی بر قرائن قطعی می‌باشد که حمله کننده تشـخیص داشته باشد که آن طرف تصمیم دارد حمله کند و این پیشدستی کند و به او حمله کند، همه می گویند جایز است، کار صـحیحی کرده؛ نمی گویند درست است که تو می‌دانستی و خبرهای قطعی به تو رسیده بود که مثلًا در فلان روز دشـمن حمله می کنـد ولی تـو حق نـداشتی امروز حمله کنی، تو بایـد صـبر می کردی و دسـتها را روی همـدیگر می گذاشتی تا حمله‌اش را بکند بعد تو حمله کنی!.

قرآن در همین آیات سوره برائت که شدیدترین آیات قرآن در موضوع جهاد است می گوید:

كَيْفَ وَ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَ لَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ تَأْبَى قُلُوبُهُمْ «۱».

می گویـد اینها اگر فرصت پیـدا کننـد، به هیـچ پیمانی و به هیچ تعهدی وفادار نیسـتند، هرچه که می گویند به زبان می گویند و دلشان بر خلاف است. بنابراین، این آیات چنان هم مطلق نیست که شـما گمان کردید. در واقع می گوید در این زمینه که شما احساس خطر از ناحیه دشـمن می کنید، دیگر در اینجا دست روی دست گذاشـتن و تأخیر انداختنِ کار غلط است. بنابراین این آیات بر ضد آن آیات نیست تا ما این را ناسخ بدانیم. این یک مطلب و یک دلیل بر اینکه این آیات ناسخ نیست.

---

(۱) توبه/ ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۶

اصل «ما مِنْ عامٍّ الّا وَ قَدْ خُصَّ»

دلیـل دوم مطلبی است که علمـای اصول گفته‌انـد، که اگر بتوانم برایتان توضـیح بـدهم می‌توانم مطلب خود را درباره این آیه گفته باشم.

می گوینـد: «مـا مِنْ عـامٍّ الّـا وَ قَـدْ خُصَّ» یعنی هیـچ قـانونی نیست مگر اینکه یک نوع اسـتثنا برمی‌دارد. راست هم هست. به ما می گوینـد روزه بگیریـد و می گوینـد مسافر شـدی روزه نگیر، مریض شـدی روزه نگیر. در نماز همین جور، در غیر نماز همین جور. می گویند هیچ عامّی نیست مگر اینکه اسـتثنا دارد. به خود همین قاعده هم که هیچ عامّی نیست مگر اینکه استثنا خورده، استثنا خورده، یعنی بعضی از عامهاست که واقعاً استثنا نخورده و استثنا نمی‌پذیرد.

مقصود این است که بعضـی از امور است که ابـا دارد از تخصـیص، یعنی ابا دارد از اسـتثنا، آهنگ این عموم آهنگی است که نمی‌توانـد اسـتثنا بپذیرد. مثلًا در قرآن آمده است: وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ «۱» اگر شاکر الهی باشـید خدا می‌پسندد. این کلی استثنا نمی‌پذیرد، یعنی ممکن نیست یک وقت انسانی واقعاً شاکر باشد ولی خدا نپسندد؛ نه، این دیگر چیزی نیست که در یک مورد بالخصوص طور دیگر باشد مگر اینکه شکر نباشد.

حـال در بـاب ناسـخ و منسوخ هم همین جور است. بعضـی از آهنگهاست که اساساً نسـخ‌پـذیر نیست، چون نسـخ معنایش این است که منسـوخ یـک امر مـوقت است، در حـالی که آهنـگ آهنگی است که موقت بودن را نمی‌پـذیرد؛ این اگر باشـد بـاید

همیشگی باشد، چطور؟ حال برایتان مثالی می‌زنیم.
مثلًا اگر در قرآن وارد شده که: لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ «۲»* یعنی متجاوز نباشید که خدا تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد، اینجا یک عمومی دارد از نظر افراد و یک استمراری دارد از نظر زمان. آیا ما می‌توانیم برای این عام استثنا قائل شویم، بگوییم خدا ظالم را دوست نمی‌دارد مگر بعضی از ظالمان را؟! یعنی قدوسیت الوهیت از یک طرف و پلیدی و ظلم از طرف دیگر چیزی نیست که قابل جوش خوردن باشد که بگوییم خدا تجاوز کنندگان را دوست نمی‌دارد مگر آقای فلان کس

(۱) زمر/ ۷

(۲) بقره/ ۱۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۷

و آقای فلان کس را. این عام «مگر» نمی‌پذیرد. این مثل روزه گرفتن نیست که می‌گویند آقا روزه بگیر «مگر» اینکه اینچنین باشی. ممکن است در یک شرایطی انسان روزه نگیرد، اما ظلم چیزی نیست که بگوییم در یک شرایطی ظلم بکن در یک شرایطی ظلم نکن. هرجا که ظلم باشد نباید کرد. از هرکه می‌خواهد باشد، از پیغمبر خدا هم ظلم ناستوده است، مثل معصیت و نافرمانی است. خدا هیچ معصیت‌کاری را دوست نمی‌دارد، نمی‌شود گفت مگر پیغمبرانش. اگر پیغمبران هم العیاذ باللّٰه معصیت کنند خدا آنها را هم دوست نمی‌دارد. فرق پیغمبر و غیر پیغمبر در این است که او معصیت نمی‌کند و دیگری معصیت می‌کند نه آنکه او معصیت می‌کند و خدا در عین اینکه او معصیت می‌کند بازهم دوستش دارد. این را می‌گوییم عامّی که تخصیص و استثنا نمی‌پذیرد.
از نظر زمان هم همین جور است. آیا می‌شود گفت که این یک قانونی است که مخصوص یک زمان است، در یک زمان معین خدا متجاوزان را دوست ندارد ولی ده سالی که بگذرد خدا این حکم را لغو می‌کند و می‌گوید ما از این به بعد متجاوزان را دوست می‌داریم؟ این آهنگ آهنگی نیست که نسخ بپذیرد.
ما در آیات جهاد می‌بینیم قرآن با چه آهنگی وارد شده است: وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ الَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ «۱» با آنان که با شما می‌جنگند، با آنان که به نوعی تجاوز دست زده‌اند بجنگید، ولی شما متجاوز نباشید. با متجاوز جنگیدن تجاوز نیست، ولی با غیر متجاوز جنگیدن تجاوز است و جایز نیست. با متجاوز بجنگید تا تجاوز به وجود نیاید اما اگر با غیر متجاوز بجنگید خودتان متجاوزید. این دیگر امری نیست که نسخ‌پذیر باشد. مثلًا می‌شود در یک مدتی اجازه جهاد و دفاع ندهد و بگوید به خاطر مصلحتی مدتی صبر کنید، تحمل کنید، بعد دستور جهاد بدهد، یعنی دستور صبر را لغو کند برای اینکه برای مدت موقت بوده. این دستور را که لغو می‌کند معنایش این است که آن را از اول موقت قرار داده است.

(۱) بقره/ ۱۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۸

دفاع از ارزشهای انسانی

بنابراین قرآن جهاد را منحصراً و منحصراً نوعی دفاع می‌داند و تنها در مورد یک تجاوزی که وقوع پیدا کرده باشد اجازه

می‌دهد. ولی در جلسه پیش گفتیم نمی‌توان جهاد برای بسط ارزشهای انسانی را و لو در خطر نیفتاده باشد محکوم کرد؛ و نیز گفتیم مسأله تجاوز مفهوم عامّی است، یعنی تجاوز لازم نیست تجاوز به جان انسان باشد، لازم نیست به مال باشد، لازم نیست تجاوز به ناموس باشد، لازم نیست تجاوز به سرزمین باشد، حتی لازم نیست تجاوز به استقلال باشد، لازم نیست تجاوز به آزادی باشد، اگر یک قوم به ارزشهایی که آن ارزشها ارزش انسانی به شمار می‌رود تجاوز کند باز تجاوز است.

می‌خواهم برایتان یک مثال ساده‌ای عرض بکنم: در زمان ما مساعی زیادی به کار برده می‌شود برای اینکه ریشه بعضی از بیماریها کنده بشود. هنوز علل اساسی بعضی از بیماریها مثل سرطان کشف نشده و قهراً راه علاج و چاره هنوز به دست نیامده است. ولی فعلًا یک سلسله داروهایی هست که مردم از این داروها برای مدت موقت و برای تأخیر اثر این بیماریها هم که شده استفاده می‌کنند. اگر ما فرض کنیم که مؤسسه‌ای علاج یک بیماری را کشف کرد و آن مؤسساتی که از وجود این بیماری استفاده می‌کنند و آن کارخانه‌هایی که داروهایی می‌سازند که فقط برای این بیماری به درد می‌خورد و اگر این بیماری نباشد آنها چه بسا میلیونها یا میلیاردها دلار صدمه می‌خورند اینها برای اینکه بازارشان از میان نرود و خراب نشود بخواهند این کشفی که برای انسانها این قدر عزیز است از بین ببرند، افرادش را از بین ببرند، فرمولهای کشف شده را از بین ببرند که کسی نفهمد چنین چیزی هست، حال آیا باید از یک چنین ارزش انسانی دفاع کرد یا نه؟ آیا ما می‌توانیم بگوییم: به جان ما و به مال ما که کسی حمله نکرده، به ناموس ما و به استقلال ما و به سرزمین ما که کسی کاری نداشته، یک بابایی در یک گوشه دنیا یک کشفی کرده، یک بابای دیگر هم دارد آنها را از بین می‌برد، به من چه؟ اینجا جای «به من چه» نیست، اینجا یک ارزش انسانی است که در معرض خطر قرار گرفته است، تجاوز به یکی از ارزشهای انسانی صورت گرفته است. بنابراین ما اگر اینجا در مقام معارضه و جنگ برآییم آیا متجاوزیم؟ نه، نیستیم، بلکه بر ضد تجاوز قیام کرده و با متجاوز جنگیده‌ایم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۹

پس اینکه عرض می‌کنیم که موضوع جهاد دفاع است، مقصودمان دفاع به معنی محدود نیست که آقا اگر کسی به تو با شمشیر و توپ و تفنگ حمله کرد دفاع کن؛ نه، به تو، یا به یکی از ارزشهای مادی زندگی تو، و یا به یکی از ارزشهای معنوی زندگی تو و خلاصه اگر به چیزی که برای بشریت عزیز و محترم است و از شرایط سعادت بشریت به شمار می‌رود تجاوز شود دفاع کن.

بحث قبلی ما اینجا زنده می‌شود که آیا مسأله توحید جزء مسائل شخصی و فردی و سلیقه‌ای افراد است یا جزء ارزشهای انسانی است؟ اگر ارزش انسانیت است که باید از آن دفاع شود. پس اگر در یک قانون آمده باشد که از توحید باید به عنوان یک ارزش انسانی دفاع کرد معنایش این نیست که تهاجم جایز است، معنایش این است که توحید یک ارزش معنوی است و دایره دفاع هم آن قدر وسیع است که شامل اینجور ارزشهای معنوی می‌شود.

بله در عین حال مطلبی را که گفتیم دومرتبه تکرار می‌کنیم: اسلام نمی‌گوید برای اینکه توحید را تحمیل کنید بجنگید، چون تحمیل شدنی نیست، چون ایمان است، ایمان را باید تشخیص داد و انتخاب کرد. تشخیص که زوری نمی‌شود، انتخاب هم زوری نمی‌شود، لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ یعنی شما کسی را مجبور نکنید، یعنی ایمان اجبار بردار نیست. اما معنی لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ این نیست که شما از حوزه توحید هم دفاع نکنید و اگر دیدید لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* از طرف مردمی به خطر افتاده است شما این خطر را دفع نکنید.

آزادی «عقیده» یا «تفکر»؟

ولی اینکه دین نباید به افراد تحمیل بشود و مردم باید در انتخاب دین آزاد باشند یک مسأله است، و اینکه «عقیده» به اصطلاح امروز آزاد است مسأله دیگری است.

به عبارت دیگر تفکر و انتخاب آزاد است یک مطلب است، و اما عقیده آزاد است مطلب دیگر است. بسیاری از عقیده‌ها و اعتقادات مبنای فکری دارد یعنی بسیاری از اعتقادها را انسان تشخیص داده و انتخاب کرده است. دلبستگی و عقد قلبی که در انسان پیدا می‌شود، در بسیاری از موارد ناشی از تشخیص و انتخاب است. اما آیا همه عقاید بشر مبنی بر فکر و تشخیص و انتخاب است؟ و یا اکثر عقاید بشر یک بستگیها و انعقادهای روحی است که هیچ مبنای فکری ندارد، مبنای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۰

عاطفی دارد، مثل آنچه قرآن در باب تقالید نسلهای بعد از نسلهای پیشتر طرح می‌کند: إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ «۱» که قرآن خیلی روی این مطلب تکیه کرده؛ و همچنین است عقایدی که با پیروی از اکابر صورت می‌گیرد. اساساً آزادی عقیده در این موارد معنی ندارد، زیرا آزادی یعنی رفع مانع از فعالیت یک قوه فعال و پیشرو، ولی عقیده به این معنی نوعی رکود و جمود است. آزادی در رکود، مساوی است با مفهوم آزادی زندانی در بقای در زندان و آزادی آدمِ به زنجیر بسته در بسته بودن؛ تفاوت در این است که زندانی و زنجیریِ جسم حالت خود را حس می‌کند اما زندانی و زنجیری روح حس نمی‌کند. این است که ما می‌گوییم آزادی عقیده‌ای که ناشی از تقلید و تبعیت محیط است نه از تفکر آزاد، معنی ندارد.

جزیه

مسأله دیگری که در پایان بحث باید طرح کنیم مسأله «جزیه» است. در متن آیه کریمه آمده است که با اهل کتاب (مطلقاً یا آنان که ایمانشان حقیقی و واقعی نیست) بجنگید تا آنگاه که جزیه بدهند. جزیه چیست؟ آیا جزیه یعنی باج دادن و باج گرفتن؟ آیا مسلمانان که در گذشته جزیه می‌گرفتند در واقع و نفس الامر باج می‌گرفتند؟ باج به هر شکل باشد زور است و ظلم است و خود قرآن ظلم را به هر شکل و به هر صورتی نفی می‌کند. جزیه از ماده جزاست. جزا در لغت عرب، هم در مورد پاداش به کار برده می‌شود هم در مورد کیفر. اگر جزیه جزای کیفر باشد، می‌شود کسی ادعا کند که این مفهومش همان باج گرفتن است، ولی اگر مفهومش پاداش باشد- که هست- موضوع عوض می‌شود.

قبلًا گفتیم که برخی ادعا کرده‌اند که اساساً جزیه لغت معرّب است نه عربی، و فارسی هم هست، معرّب کلمه «گزیه» است و گزیه لغتی فارسی است و همان مالیات سرانه‌ای بوده است که برای اولین بار انوشیروان در ایران وضع کرد. وقتی که این لغت آمد در میان اعراب، طبق قاعده معمول، گاف تبدیل به جیم شد و عربها به جای «گزیه» گفتند «جزیه». پس جزیه مفهومش مالیات است و بدیهی است که

---

(۱) زخرف/ ۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۱

مالیات دادن غیر از باج گرفتن است. خود مسلمین نیز باید انواعی مالیات بدهند.

چیزی که هست شکل مالیات اهل کتاب با مالیاتی که مسلمین می‌پردازند فرق می‌کند. ولی این نظر نظری است که متکی بر یک دلیل نیست. بعد هم ما به لغت کار نداریم، ریشه لغوی‌اش هرچه می‌خواهد باشد ما باید از روی احکامی که اسلام در

مورد جزیه وضع کرده است ببینیم ماهیت آن چیست؟

آیا جزیه پاداش است یا کیفر؟

به عبارت دیگر ما باید ببینیم اسلام که جزیه می گیرد، به شکل پاداش می گیرد یا به شکل باج؟ اگر در مقابل جزیه تعهدی می‌سپارد و خدمتی به آنها می کند پس پاداش است، اما اگر بدون هیچ پاداشی پول می گیرد باج است. یک وقت است اسلام می گوید از اهل کتاب جزیه بگیرید ولی در مقابلش هم هیچ تعهدی ندهید، فقط پول از آنها بگیرید، پول بگیرید برای اینکه با آنها نمی‌جنگید. این همان باج است. باج گرفتن یعنی حق زور گرفتن، یعنی اینکه یک زورمند به کم‌زورتر از خود می گوید فلان مبلغ بده تا مزاحم تو نشوم، از سر راهت برخیزم، امنیت را سلب نکنم. یک وقت می گوید تعهدی در مقابل شما می کنم و در مقابل این تعهد جزیه می گیرم. مفهوم جزیه در این صورت پاداش است، می‌خواهد لغت عربی باشد یا فارسی. ما به خود ماده قانون باید توجه کنیم.

ما وقتی که وارد ماهیت قانون می‌شویم می‌بینیم که جزیه برای آن عده از اهل کتاب است که در ظلّ دولت اسلامی زندگی می کنند، رعیت دولت اسلامی هستند.

دولت اسلامی وظایفی بر عهده ملت خودش دارد و یک تعهداتی در برابر آنها.

وظایف این است که اولًا باید مالیاتهایی بدهند که بودجه دولت اسلامی اداره بشود.

آن مالیاتها اعم است از آنچه که به عنوان زکات گرفته می‌شود و آن چیزهایی که به عناوین دیگری گرفته می‌شود. به عنوان مثال، خراج یا مقاسمه یا مالیاتی که دولت اسلامی طبق مصالح اسلامی وضع می کند باید مردم بدهند و اگر ندهند قهراً دولت اسلامی مختل می‌ماند. هیچ دولتی نیست که بودجه نداشته باشد و قسمتی یا تمام بودجه خود را به شکلی از مردم نگیرد. دولت بودجه می‌خواهد، بودجه هم باید از همین مالیاتهای مستقیم یا غیر مستقیم وصول شود. و ثانیاً مردم باید تعهداتی از نظر سربازی و فداکاری در برابر دولت داشته باشند. ممکن است خطری پیش بیاید،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۲

افراد همین مردم باید به دفاع بپردازند. اهل کتاب اگر در ظلّ دولت اسلامی بسر ببرند نه موظفند که آن مالیاتهای اسلامی را بپردازند و نه موظفند که در جهادها شرکت کنند با اینکه منفعت جهاد عاید حال آنها می‌شود. بنابراین وقتی که دولت اسلامی امنیت مردمی را تأمین می کند و آنها را تحت حمایت خودش قرار می‌دهد، چه مردمِ خودش باشد چه غیر خودش، یک چیزی هم از مردم می‌خواهد، مالی یا غیر مالی. از اهل کتاب به جای زکات و غیر زکات از خراج و مقاسمات، جزیه می‌خواهد و حتی به جای سربازی هم جزیه می‌خواهد؛ و لهذا در صدر اسلام اینچنین بوده است: هر وقت اهل کتاب داوطلب می‌شدند که بیایند در صفهای مسلمین به نفع مسلمین بجنگند مسلمین جزیه را برمی‌داشتند و می گفتند ما این جزیه را از شما می گیریم به دلیل اینکه شما سرباز نمی‌دهید، حالا که شما سرباز می‌دهید ما حق نداریم از شما جزیه بگیریم. در تفسیر المُنار شواهد تاریخی بسیاری از کتب مختلف تاریخ آمده است که مسلمین صدر اسلام جزیه را به جای سربازی می گرفتند، به اهل کتاب می گفتند شما که حالا در ظلّ دولت ما زندگی می کنید و ما از شما حمایت می کنیم ولی شما به ما سرباز نمی‌دهید (مسلمین هم از آنها سرباز قبول نمی کردند) به جای سرباز جزیه بدهید؛ و اگر مسلمین احیاناً در مواردی اعتمادی پیدا می کردند و از آنها سرباز می‌پذیرفتند دیگر جزیه نمی گرفتند.

بنابراین جزیه، خواه از نظر لغوی عربی و از ماده جزاء باشد و خواه معرّب گزیه باشد، این قدر مسلّم است که از نظر مفهوم

قانونی یک پاداشی است به دولت اسلامی از طرف رعیت غیر مسلمان اهل کتاب خودش در مقابل خدمتی که برای آنها انجام می‌دهد و از آنها سرباز و مالیات نمی‌گیرد.

از همین جا معلوم شد که آن ایراد اولی که گفتند چطور می‌شود که اسلام به خاطر جزیه دست از جهاد برمی‌دارد، جوابش این است که جهاد را اسلام برای چه می‌خواهد؟ جهاد را برای تحمیل عقیده نمی‌خواهد، برای مانع از میان برداشتن می‌خواهد. وقتی طرف می‌گوید با تو جنگ ندارم، بنابراین دیگر مانعی برای تبلیغ عقیده ایجاد نمی‌کند، وقتی که مانعی برای تبلیغ عقیده ایجاد نمی‌کند او هم باید سرسختی نکند به حکم وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها «۱» اگر خضوع کردند و اگر بال سلم

---

(۱) انفال/ ۶۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۳

و صلح را جلو آوردند تو دیگر سرسختی نکن، نگو خیر، من صلح نمی‌کنم و می‌جنگم؛ حالا که آنها آماده‌اند که همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند تو هم باید این را اعلام کنی، منتها حالا که آنها می‌خواهند با شما و در ظلّ شما زندگی کنند و حال اینکه آنها قهراً مالیات اسلامی نمی‌دهند و سرباز هم نمی‌فرستند و شما هم به سربازهای آنها اعتماد ندارید، در مقابل، یک مالیات سرانه از آنها بگیرید به نام جزیه. اتفاقاً مورخین اروپایی و مسیحی از قبیل گوستاولوبون و جرجی زیدان در این جهت خیلی بحث کرده‌اند. ویل دورانت در جلد یازدهم تاریخ تمدنش راجع به مسأله جزیه اسلامی بحث کرده و می‌گوید که این جزیه اسلامی مقدارش آن قدر کم بوده که از مالیاتهایی که از خود مسلمین می‌گرفتند کمتر بوده است. بنابراین هیچ جنبه اجحاف در میان نبوده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۷

مسئلهٔ ربا و بانک

۱ مسئلهٔ ربا و بانک

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ*.

از مجموع بحثهایی که شد این‌طور دستگیرمان شد که عملیات بانک در چند قسمت خلاصه می‌شود. ما هرکدام را جداگانه از نظر انطباقش با موازین شرعی بحث می‌کنیم. قسمتی از عملیات بانک دریافتهای خود بانک است از مردم که عناوین مختلف دارد: حساب جاری، سپردهٔ دیداری، سپردهٔ موقت، پس‌انداز و ...

که فرق بعضی از اینها را با بعضی دیگر من دقیقاً نمی‌دانم و خیال هم نمی‌کنم در ماهیت قضیه تأثیری داشته باشد. توضیحش را بعداً از آقایانی که واردند می‌خواهیم؛ خصوصاً که جناب آقای نیکیار هم آمده‌اند «۱». این پول گرفتن‌های بانک از نظر شرعی چه عنوانی دارد؟ ما پولی را به عنوان حساب جاری یا سپرده یا پس‌انداز در بانک می‌گذاریم، این چه عنوانی دارد؟ آیا امانت است نزد بانک یا ما قرض می‌دهیم به بانک؟

فرق امانت و قرض

امانت با قرض متفاوت است. اگر امانت باشد، از نظر موازین شرعی عین هر امانت باید حفظ بشود و امانتدار حق تصرف در آن را ندارد. و اگر با اجازهٔ صاحب

(۱) [آقای نیکیار از کارشناسان برجسته بانک رهنی بود که در سال ۱۳۵۹ به رحمت ایزدی پیوست.]

امانت بخواهد در آن تصرف کند، دیگر امانت نیست؛ تبدیل می‌شود به قرض. البته مقصودم از تصرف، تصرف از بین برنده است؛ مثل اینکه عین تعویض بشود یا معامله روی آن بشود یا معدوم گردد. اما تصرف در حدی که مثلًا فرشی را زیر پا بیندازند مقصود نیست.

تعویض عین با ماهیت امانت سازگار نیست. نمی‌شود گفت این قالی را مثلًا اینجا امانت می‌گذارم و در عین اینکه امانت است شما حق دارید آن را بفروشید و تبدیل به پول یا چیز دیگر بکنید. اگر من اجازهٔ فروش دادم این دیگر از امانت بودن خارج می‌شود. مسلّم پولهایی که مردم به بانک می‌سپارند، عنوان امانت ندارد. یعنی بانک در این پولها تصرف می‌کند و به دیگران قرض می‌دهد. پس همهٔ این پولهایی که به بانک پرداخت می‌شود باید اسمش را گذاشت قرض گرفتن‌های بانک. معنی هم ندارد که به شکل امانت بماند. یعنی اگر کسی در مقام راه حل بگوید بانک در پولهای مردم تصرف نکند و فقط امانتدار باشد، خواهند گفت راکد ماندن پول، خودش غیر طبیعی و مضر است. بنابراین پول گرفتن بانک عنوان قرض دارد. حالا ببینیم در مواردی که بانک سود پرداخت می‌کند مثل سپردهٔ موقت و پس‌انداز، آیا این سودی که می‌دهد جایز است یا جایز نیست؟.

مسلّم به این شکل که بانک پولی را به عنوان قرض دریافت کند و به موجب قرار سودی پرداخت کند، ربا است و شرعاً اشکال دارد اما اگر قرار سود در بین نباشد- مشتری قرض بدهد و بانک در پرداخت سود آزاد باشد؛ مقرراتی بانک را مجبور نکرده باشد و قرض دهنده هم حق مطالبه برای خود قائل نباشد و بانک به دلخواه خود در پایان مدت مبلغی به صاحب پول اضافه بدهد- مانعی ندارد ولی به عنوان یک معامله و یک قرار قبلی برای پرداخت سود اشکال دارد. و اگر کسی می‌خواهد از پولی که به بانک می‌دهد سودی عایدش بشود، حتماً باید شکل دیگری داشته باشد مثلًا بانک برای او معامله‌ای بکند، که همان شکل مضاربه و غیره می‌شود و بعد روی آن بحث می‌کنیم.

قسمت دوم فعالیت بانک نقل و انتقال پول است که البته، هم بدون اشکال است و هم ضروری. بانک، مرکزی است برای نقل و انتقال پول که کاری نظیر کار پست انجام می‌دهد. مثلًا پولی را در تهران از شما می‌گیرد و در مشهد به کس دیگری تحویل می‌دهد و در مقابل این خدمت، پولی می‌گیرد که کارمزد است و در آن هیچ

بحثی نیست.

مسأله دیگر خریدوفروش برات و سفته است. این مسأله قابل بحث می‌باشد که آیا خریدوفروش برات یا سفته اشکال دارد یا خیر؟ برات اگر نقدی باشد هیچ اشکالی ندارد. یعنی کسی پولی از دیگری طلبکار است و همین حالا می‌خواهد بگیرد. برات می‌کند که بانک برود از طرف بگیرد. این در واقع یک حواله است که مثلًا من هزار تومان از کسی طلبکار هستم، مأموریت می‌دهم به دیگری که آن را وصول کند. اگر آن شخص در مقابل این عمل کارمزدی هم بگیرد مسلّم اشکال ندارد. ولی کار دیگری هم معمول است که ظاهراً به آن هم برات یا حواله می‌گویند و آن این است که کسی در جایی پولی به بانک می‌دهد

برای اینکه این پول را در جای دیگر خودش برود بگیرد. مثل کاری که در قدیم معمول بود: اشخاصی که به شهری مسافرت می‌رفتند، برای اینکه پول را همراه خود نبرند و از خطر محفوظ بماند آن را به تاجری که در آن شهر طرف داشت می‌دادند و حواله می‌گرفتند و در آن شهر با مختصری کمتر از طرف می‌گرفتند. مثلًا هزار تومان در اینجا می‌داد و نهصد و پنجاه تومان در مقصد از طرف می‌گرفت. حوالهٔ بانک هم همین‌طور است. آیا این اشکال دارد یا خیر؟.

این شکل از نظر فقها اشکال ندارد. زیرا اشکال تنها در موردی است که قرض دهنده زیادتر از قرض‌گیرنده بگیرد اما اگر قرض‌گیرنده چیزی اضافه بگیرد، اشکالی ندارد. در اینجا قرض دهنده اضافه نمی‌گیرد بلکه کسری می‌گیرد. ممکن است اکنون چنین چیزی وجود نداشته باشد، ولی کسی که با پولی معامله می‌کند شاید حاضر باشد مثلًا هزار تومان بگیرد و بعد از چند ماه هزار و پنجاه تومان بدهد زیرا در این مدت روی این پول معامله می‌کند. می‌گویند اگر اضافه بدهد اشکال دارد ولی اگر کسری بدهد اشکال ندارد.

مسأله دیگر خریدوفروش سفته است؛ سفته‌های حقیقی و سفته‌های صوری که با هم فرق می‌کند. این بحث را به آخر صحبت موکول می‌کنیم.

دو نوع ربا

مسأله دیگر مسأله تعویض پول یک کشور با کشور دیگر است که از قدیم معمول بوده حالا هم هست. در قدیم که در یک کشور سکه‌های مختلفی متداول

بود، یکی از کارهای اساسی صرافها معاوضهٔ پولها بود و گویا خود صرافها هم حق داشته‌اند که درهم و دینار و امثال اینها سکه بزنند و این سکه‌ها، هم از نظر وزن با یکدیگر تفاوت داشته‌اند و هم از نظر عیار. قهراً این پولها را معامله می‌کرده‌اند. مثلًا یک نوع درهم را با نوع دیگر آن معامله می‌کردند. دربارهٔ این مطلب نیز بعد سخن می‌گوییم. ولی این بحث احتیاج به مقدمه‌ای دارد که خود بحث مستقلی است و آن این است که ربا در اصطلاح فقهی دو نوع است: ربای قرضی و ربای معاملی.

ربای قرضی این است که کسی جنسی یا پولی را به قرض بدهد بعد منفعتی بیش از آنچه که به قرض داده بگیرد. منفعت لازم نیست از جنس همان چیزی باشد که به قرض داده شده؛ هرچه که منفعت تلقی بشود. و در اصطلاح می‌گویند: «کُلُّ ما یَجُرُّ نَفْعاً» هرچه که نفعی را در بر داشته باشد. حتی این‌طور مثال می‌زنند که اگر کسی به یک نفر مثلًا هزار تومان قرض بدهد و ضمناً شرط کند که تو مرا کول بگیری از این سوی آب به آن سوی آب ببری، این کول گرفتن، خود یک منفعت است. اصل ربا در باب قرض است و ربایی که بیشتر حرفها دربارهٔ آن است همین ربای قرضی است.

نوع دیگر ربای معاملی است که در آن پای قرض در میان نیست بلکه پای معاوضه در کار است. به ربای معاملی می‌گویند ربای جنس به جنس که چیزی را به جنس خودش معاوضه کنند مثلًا گندم به گندم. و قهراً بعد مسأله صغروی هم به اصطلاح مطرح می‌شود که آیا مثلًا گندم و جو در باب ربا یک جنس‌اند یا دو جنس؟

یا مثلًا گندم دو منطقهٔ مختلف را که جنس آنها با یکدیگر متفاوت است دو جنس باید فرض کنیم یا یک جنس؟ و اتفاقاً در اینجا فقها مسائلی را طرح کرده‌اند که قبول کردنش خیلی مشکل است. مثلًا می‌گویند هر چیزی که از یک اصل باشد یک جنس تلقی می‌شود که بعد مسأله خیلی بلبشو می‌شود. مسأله ربای قرضی را بعد طرح می‌کنیم.

به هر حال در ربای معاملی یعنی معاوضهٔ دو شیء همجنس، زیاده نباید دریافت شود مثلًا در معاوضه گندم با گندم باید

هموزن یکدیگر بیع و شراء بشود. پای قرض هم در کار نیست. آن وقت مسأله تعویض پول و ارزها با یکدیگر قهراً به اینجا مربوط می‌شود. بعلاوه امروز مسأله جدیدی مطرح است که در قدیم نبوده. در قدیم تعویض پولهای طلا و نقره بوده. سکه‌های یک منطقه را با سکه‌های منطقهٔ دیگر عوض می‌کردند حالا یا از باب اینکه جنس سکه‌ها مختلف بود و یا از باب

اینکه عیارها مختلف بود. ولی امروز گذشته از این جهت، مسأله این است که پول امروز از نوع طلا و نقره نیست، اسکناس و غیره است. آیا قواعدی که در باب تعویض پولهای طلا و نقره هست، در اینجا هم جاری است یا نه؟ این مسائل را به عنوان مقدمه ذکر کردیم تا بعد دربارهٔ آنها به تفصیل بحث بکنیم.

مسأله عمده، مسأله وام دادن بانک است. بیشتر بحثهای آقای مهندس بازرگان هم در جلسه قبل راجع به همین مسأله بود. من یادداشتهای ایشان را گرفتم ولی آن قدر قلم‌انداز نوشته بودند که بعضی جاها را نتوانستم بخوانم. البته قسمتهایی از آن را خواندم که اکنون دربارهٔ آن بحث می‌کنیم. در اینجا باید عرض کنم که من قبلًا چیزی در کلمات مصریها دیده بودم که تفاوتی میان دو نوع قرض قائل شده بودند و خواسته بودند بگویند ادلهٔ شرعی تحریم ربا ناظر به یکی از این دو نوع است و به نوع دیگر قرض که در قدیم نبوده و جدید است مربوط نمی‌شود. بیان آقای مهندس همان مطلب است ولی جامعتر از آنچه که آنها گفته‌اند.

انواع قرض

مصریها مسأله را به این شکل طرح کرده بودند که قرض بر دو نوع است: قرض استهلاکی و قرض استنتاجی. قرض استهلاکی وقتی است که قرض برای مصرف کردن و برای رفع احتیاجات ضروری زندگی قرض‌گیرنده باشد. مثل همان سه نوع قرضی که حضرتعالی [خطاب به آقای بازرگان] در تقسیم‌بندی خودتان اسم بردید:

قرض درماندگان، قرض امیدواران و قرض بستانکاران. این سه نوع داخل در قرض استهلاکی می‌شود.

نوع دیگر قرض استنتاجی است که شخص قرض می‌کند نه برای اینکه خود عین را صرف بکند بلکه قرض می‌کند برای اینکه آن را استنتاج بکند یعنی از آن نتیجه‌گیری نماید که شما تعبیر کردید به قرض تولیدکنندگان. در اینجا قرض‌کننده هیچ نوع اجباری برای قرض کردن ندارد، چون احتیاجی به مصرف کردن آن ندارد بلکه می‌خواهد سرمایهٔ خود را زیادتر کند و سود ببرد. یا خودش هیچ سرمایه ندارد و یا سرمایه‌اش برای طرحی که تهیه کرده کافی نیست. از بانک یا از شخص دیگری قرض می‌کند و حساب کرده که میزان بهره‌ای که بابت وام باید بدهد کمتر از میزان استفاده‌ای است که در آینده از این سرمایه خواهد داشت. مثلًا با خود می‌گوید اگر

من یک میلیون تومان از بانک قرض بگیرم، در آخر سال باید صد هزار تومان به عنوان سود به بانک بپردازم؛ ولی حد اقل دویست هزار تومان از این قرض استفاده می‌برم و صد هزار تومانش برای خودم باقی می‌ماند. در این مورد دانشمندان مصری گفته‌اند ادلهٔ شرعی در باب ربا تماماً متوجه قرضهای استهلاکی یا مصرفی است و ناظر به قرضهای استنتاجی نیست.

آقای مهندس قرضهای مصرفی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند. یکی قرض درماندگان: کسی هیچ ندارد و یک مصرف خیلی ضروری هم دارد مثلًا فرزندش مریض شده و برای معالجه‌اش نیاز به وام دارد. در این مورد واقعاً جای آن است که جامعه در مورد چنین فردی احساس وظیفه و کمک کند. نوع دوم، قرض امیدواران است که وام‌گیرنده آن قدرها در استیصال نیست و

در آینده می‌تواند وام مصرف‌شدهٔ خود را پس بدهد. یعنی بالقوه می‌تواند خودش را اداره کند ولی بالفعل نمی‌تواند. در اینجا هم جای قرض الحسنه است و جامعه چنین وظیفه‌ای دارد تا از این طریق مشکل چنین فردی را حل بکنند، مثل قرض الحسنه‌های قسطی که امروز خیلی معمول است.
نوع سوم قرض بستانکاران است که از این هم یک درجه سبکتر است. مثل شخصی که خودش طلبکار است و هیچ احتیاجی هم ندارد. برای اینکه طلبش را زودتر وصول کند از دیگری قرض می‌گیرد.

قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی

در اینجا به نظر می‌رسد که ما دو بحث را باید مطرح کنیم و بعد ببینیم نتیجه چه می‌شود. یکی بررسی قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی است بدون توجه به جنبهٔ شرعی که شرعاً ربا گرفتن حرام است یا حلال. یعنی قرض ربوی دادن فی حد ذاته از نظر علمی و از نظر طبیعت حقوقی آیا ظلم است یا نه؟ خیلی از مسائل حقوقی را انسان با عقل و فکر خودش و از روی استدلال می‌تواند به دست بیاورد که ذی حق است یا خیر. یک وقت است که می‌گوییم از نظر طبیعت حقوقی آن کس که پول خودش را به دیگری قرض می‌دهد واقعاً استحقاق دارد که در برابر این پول چیزی بگیرد، منتها در مواردی خلاف رحم و عاطفه است. این یک مسأله دیگر است. در باب اجاره هم همین حرف پیش می‌آید. کسی که خانه‌اش را اجاره می‌دهد، از نظر
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۳
طبیعت حقوقی حق دارد مال الاجاره بگیرد. اما صاحب ملکی که متمکن است و احتیاج چندانی ندارد اگر از مستأجرش که در عسرت و تنگدستی است مطالبهٔ اجاره کند، قساوت و بی‌عاطفگی است. بنابراین در مورد ربا باید اول این مسأله را حل کنیم که آیا قرض دادن ربوی از نظر طبیعت حقوقی با اجاره هیچ فرقی نمی‌کند یا فرق دارد؟ اگر فرق نمی‌کند پس این اشکال هم از نظر شرعی قهراً مطرح می‌شود که چگونه شارع جلو قرض دادن ربوی به یک مستمند را به این شدت گرفته ولی جلو اجاره دادن خانه به یک مستمند را نگرفته و فقط توصیهٔ اخلاقی کرده؛ نگفته اگر کسی نمی‌تواند مال الاجارهٔ خانه‌اش را بپردازد، اگر بگیرید حرام است؛ بلکه مثل خیلی موارد دیگر امر به احسان کرده است.
این چگونه است؟ به نظر من این‌طور رسیده و امر واضحی است که قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی غیر قابل پذیرش و غیر منطقی است و با اجاره و امثال آن متفاوت است، چطور؟

آیا سرمایه تولید سود می‌کند؟

یک وقت است که ما این فرضیه را می‌پذیریم که سرمایه هرگز تولید سود نمی‌کند. هرچه سود پیدا می‌شود فقط مولود کار است نه سرمایه. در این صورت فرقی بین اجاره و ربا باقی نمی‌ماند. ولی این مطلب که سرمایه تولید سود نمی‌کند، درست نیست. سرمایه خودش یک وجود عینی است. چطور بازوی من کار می‌کند ولی بازوی اسب من کار نمی‌کند؟! در حالی که اسب را من با تلاش خودم تهیه و تولید کرده‌ام. چطور فعالیت من به دلیل اینکه انسان هستم می‌تواند تولید ثروت بکند، اما فعالیت مال من نمی‌تواند تولید ثروت بکند؟! فرض این است که اصل سرمایه را مشروع می‌دانیم. از همان نقطهٔ صفر شروع می‌کنیم: شخصی رفته از جنگل چوب تهیه کرده، بعد ابزاری تهیه نموده و با آن کار می‌کند. ابزار به او کمک می‌دهد. چرا

سرمایه نتواند کار کند؟ خود سرمایه یک ابزار است و اگر در جریان باشد کار می‌کند. ولی آیا وجود عینی سرمایه کار می‌کند یا وجود ذهنی و اعتباری آن؟ مسلّم وجود عینی آن کار می‌کند. من اگر پول یا گندمی را به شما قرض می‌دهم، خود این پول است که به جریان می‌افتد و کار می‌کند؛ یا این گندم، این مال التجاره است که به جریان می‌افتد و کار می‌کند. وجود عینی است که کار می‌کند. نتیجهٔ کار

وجود عینی مختلف است. یک وقت زیاد کار می‌کند، یک وقت کم کار می‌کند، یک وقت هیچ کار نمی‌کند و اصلًا زیان می‌برد، یک وقت هم تلف می‌شود. از نظر طبیعی قهراً هر کسی که مالک بالفعل سرمایه است، سود و منافع سرمایه هم به او تعلق می‌گیرد همچنانکه زیان سرمایه هم به او تعلق می‌گیرد و اگر خطری هم متوجه اصل سرمایه شود، متوجه او می‌گردد. اما اگر انسان پولش را تبدیل به دَیْن کرد، یعنی آن را به قرض داد، در این صورت مالک عین، مقترض است و مقرض مالک دین است یعنی مالک یک امر اعتباری و قراردادی. اینکه انسان وقتی می‌خواهد به مسافرت برود، پولش را به بانک می‌دهد تا در مقصد از شعبهٔ بانک دریافت کند، یا به شخصی قرض می‌دهد تا در آنجا از وکیل او تحویل بگیرد، به همین جهت است که پول را از خطر تلف شدن نجات دهد. پول را قرض می‌دهد. از آن ساعت اگر این پول تلف شد، قرض دهنده آن را پس می‌گیرد؛ می‌گوید مال تو بوده که تلف شده مال من نبوده است. آدمی که می‌خواهد برود به نجف، پولش را به تاجری در اینجا می‌دهد که سه ماه بعد در آنجا از وکیل او تحویل بگیرد. اگر امروز که قرض داد فردا صندوق این تاجر آتش گرفت و مال التجاره‌اش از بین رفت، او حق دارد پولش را مطالبه کند و آن تاجر نمی‌تواند بگوید پولی که تو به من دادی، عین آن تلف شد؛ زیرا آن شخص می‌گوید آن عین مال من نبود؛ از ساعتی که به تو دادم مال تو شد.

پس طبیعت قرض این است که انسان پول را، سرمایه را، مملوک خودش را از عینیت خارج می‌کند و به آن ذهنیت و اعتباریت می‌دهد، وجود اعتباری می‌دهد.

خاصیت وجود اعتباری یکی این است که تلف و زیان در آن معنی ندارد. دنیا را اگر آب ببرد، آن از بین نمی‌رود. قصهٔ ملا نصر الدین است که دیگ همسایه را قرض گرفت. بعد از مدتی که دیگ را پس داد، یک دیگچه‌ای هم داخل آن گذاشت. همسایه گفت این چیست؟ گفت دیگ شما زاییده است. خیلی خوش‌حال شد که عجب همسایهٔ احمقی گیر آوردیم. برای بار دوم دیگی از او قرض گرفت. این دفعه که همسایه آن را طلب کرد، گفت مرده. همسایه گفت دیگ که نمی‌میرد. گفت آن که می‌زاید یک روز هم می‌میرد. زاییدن حق است ولی مردن حق نیست؟!.

طبیعت قرض و طبیعت وجود اعتباری دادن مثل یک نوع بیمه کردن است، مثل یک نوع اخته کردن مال است از نظر سود و زیان دادن. هم بیمهٔ عمر می‌شود، هم اخته می‌گردد. به همان دلیل که بیمهٔ تکوینی می‌شود و جلوی مردن و کسر شدنش

گرفته می‌شود، قهراً جلوی انتاج آن هم گرفته شده است. اصلًا وجود اعتباری انتاج ندارد.

پس انسان وقتی که چیزی را به عنوان قرض به کسی می‌دهد، از نظر حقوقی آن را از اثر انداخته، از تلف حفظ کرده و به طور کلی از اثر مثبت و منفی انداخته. اینکه کسی چیزی را قرض بدهد و بعد سود آنچه را که در ذمهٔ طرف است بخواهد، اساساً غلط است. سود، متعلق به عین است و عین هم متعلق به مقترض است.

با این بیان، قهراً از نظر طبیعت حقوقی فرقی نمی‌کند میان قرض استهلاکی و مصرفی، و قرض تولیدی و استنتاجی. البته از نظر اخلاقی و عاطفی خیلی فرق می‌کند؛ همان‌طور که اجاره گرفتن‌ها از نظر طبیعت حقوقی فرق نمی‌کند ولی از نظر اخلاقی

خیلی فرق می‌کنـد. انسـان خـانه‌اش را به یـک آمریکـایی گردن کلفت پولـدار بدهـد و از او مال الاجاره بگیرد، یا به یک نفر بیچارهٔ فقیر مسـتحقی بدهـد و مـال الاجـاره بگیرد، این دو از نظر اخلاقی خیلی فرق می‌کنـد ولی از نظر طـبیعت حقوقی فرق نمی‌کند.

در این صورت هیـچ فرقی میـان انواع وامهـایی که بانـک می‌دهـد، از نظر جواز و عـدم جواز نیست. همـهٔ این وامهـا مورد نیاز است؛ وام درماندگان، وام امیدواران، وام بسـتانکاران و حتی وام تولیدی. باید ببینیم که این امر مورد نیاز را غیر از قرض ربوی از چه راه می‌توان تأمین کرد.

از نظر ادلهٔ شـرعی چطور؟ آیا آن حرفی که بعضـی مصـریها گفته‌اند درست است یا درست نیست که ادلهٔ شرعی فقط ناظر به قرضـهای مصرفی و استهلاکی است؟ اینکه در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله آیا قرض استنتاجی هم وجود داشته یا نه، من به طور جزم نمی‌توانم بگویم وجود نداشته؛ البته عمدهٔ قرضها مصرفی بوده، ولی مخصوصاً در مکه که عده‌ای سرمایه‌دار در آنجا بودنـد، آیا هیچ معمول نبوده که مثلًا یک نفر تاجر، از یک پولدار دیگری مقداری پول قرض بگیرد برای اینکه تجارت کند و بعد سود آن را به او بپردازد؟ به طور جزم نمی‌توان گفت نبوده. حالا بود و نبودش اثر زیادی در بحث ما ندارد.

ربا در قرآن و حدیث

در ادلّهٔ شرعی اگر ظاهر ادلّه محدود و محصور نباشد به آنچه که در آن زمان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۶

وجود داشـته، به قول فقها نمی‌توانیم جلو اطلاق ادلّه را بگیریم. اگر ادلّهٔ ما اطلاق داشـته باشد و به قول آقایان انصراف به یک مورد بالخصوص نداشته باشد، ما باید به اطلاقش عمل کنیم. یعنی تا دامنهٔ قیامت هرچه مصداق برای آن پیدا شود، مصداقهای جدیـد است نه یـک امر جدیـد؛ همان‌طور که در باب بیمه گفتیم که بیمه به این شـکل در قـدیم وجود نداشـته ولی ما کلیاتی داریم که آن کلیـات، عموم و اطلاـق دارد و محـدودیتی نـدارد. امـا یـک تعبیراتی در بعضـی احادیث خصوصاً احادیث شـیعه وجود دارد که آن تعبیرات تـا حـدود کمی ربا را محـدود می‌کنـد به همان ربای مصـرفی. ولی آیات قرآن به نظر می‌رسـد که چنین نیست. البته از بعضـی آیات قرآن می‌توان استشمام کرد که نظر قرآن به قرضهایی است که در مورد درماندگان باید داد. چون در بعضـی جاها ربا را در مقابل صـدقه می‌آورد: يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا وَ يُرْبِي الصَّدَقاتِ «۱». اما جاهایی هم هست که ربا را در مقابل بیع قرار می‌دهد و بالخصوص یکی دو جا هست که تعبیر به ظلم می‌کند. در این موارد اگر نظرش به مبارزه با بیرحمی و قساوت جامعه بود و می‌خواست بگوید جای رحم کردن است و جای این است که از منفعت و حق مشـروعتان بگذرید، دیگر معنی نـداشت که تعبیر به ظلم کنـد بگویـد: فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ. راجع به کسـانی که قبلًا قرض ربوی داده بودند قرآن فرمود که همان رأس المالها یعنی عین مالتان را بگیرید.

سودهـا را دیگر حق نداریـد بگیریـد. آن وقت لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ نه شـما ظلم می‌کنیـد بـا گرفتن سود، و نه مظلوم واقع می‌شوید با از دست دادن سرمایه‌تان.

از این تعبیر قرآن به نظر می‌رسـد که اساساً قرآن سـود گرفتن از قرض را ظلم می‌دانـد. و می‌دانیم که ظلم یعنی گرفتن چیزی بـدون حق و بدون یک مجوّز. البته مجوز طبیعی نه مجوز قانونی. در واقع عدل هم یعنی به هر مسـتحقی آنچه را که اسـتحقاق دارد دادن. و ظلم تجاوز به حقوق دیگران است. قرآن ربا گرفتن را تجاوز به حق قرض‌گیرنـده تلقی می‌کنـد و به قول ما اصـلًا نامشروع می‌داند. آیاتش را در این یادداشتهای قدیم خودم جمع کرده‌ام: سورهٔ بقره آیات ۲۷۴- ۲۸۱:

اعوذُ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم. الَّذينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهارِ سِرًّا وَ

---

(۱) بقره/ ۲۷۶

عَلانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ..

این آیه از انفاق و نیکوکاری شروع می‌شود و از همین جا گفتیم استشمام می‌شود که نظر به همان وامهای به اصطلاح درماندگی است. بعد بلافاصله می‌فرماید:

الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلّا كَما يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا..

آنها که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که شیطان او را مس کرده؛ یعنی مانند مجنون و جن زده و آدمی که عقل و هوش و فکرش را از دست داده. قرآن می‌خواهد بگوید رباخواری کأنّه تأثیری در فکر و هوش می‌کند، انسان را دیوانه می‌کند. این به موجب آن است که گفتند: إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا. گفتند چه فرقی می‌کند که انسان خریدوفروش کند یا ربا بخورد وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا ولی اینجور نیست، خدا بیع را حلال کرده و ربا را حرام.

فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللّهِ. مقصود این است که اگر موعظه‌ای دربارهٔ ربا بیاید و منتهی بشود یعنی از این ساعت دیگر توجه به دستور بکند، فَلَهُ ما سَلَفَ گذشته‌ها همه محو شده، گذشته‌ها گذشته. وَ أَمْرُهُ إِلَى اللّهِ یعنی در دنیا از او پس نگیرید. وَ مَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ کسانی که بعد از نزول این آیه بخواهند ربا بگیرند مستحق آتش‌اند. يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا وَ يُرْبِى الصَّدَقاتِ خدا ربا را محو می‌کند (در واقع یعنی بی‌برکتی را متوجهش می‌کند) و به عکس صدقات را نمو می‌دهد. وَ اللّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفّارٍ أَثِيم در اینجا رباخوار به کفّار و اثیم تعبیر شده.

إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ. يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِىَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

باز تأکیدی است دربارهٔ ربا.

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ وَ رَسُولِهِ اگر چنین نکردید آگاه باشید به جنگی از ناحیهٔ خدا و پیغمبر. وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ اگر توبه کردید سرمایه هاتان یعنی اصل مالتان مال خودتان. لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ در این صورت ظلمی نمی‌کنید و مورد ظلم قرار نمی‌گیرید.

وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ آن سرمایه هم که اصل مالتان است و می‌خواهید بگیرید، اگر طرف مُعسر و فقیر است و نمی‌تواند بدهد مهلت بدهید تا وقتی که امکان برایش پیدا شود. و اگر صدقه بدهید و همان را هم صرف نظر کنید چه بهتر.

وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ ثُمَّ تُوَفّى كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ..

سورهٔ آل عمران آیهٔ ۱۳۰: يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَوا أَضْعافاً مُضاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ربا را چند برابر نخورید و بترسید از خدا، باشد که شما رستگار شوید.

بعضی گفته‌اند که ربای به اصطلاح اضعاف مضاعف اشکال دارد، یعنی ربایی که سودش هم سود داشته باشد. ولی گویا این،

حرف درستی نیست. الآن حضور ذهن ندارم که تفاسیر در این مورد چه می گویند.

در سورهٔ نساء آیهٔ ۱۶۰ و ۱۶۱ می‌فرماید: فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِینَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَیْهِمْ طَیِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِیلِ اللّٰهِ کَثِیراً. به موجب ظلمی از ناحیه یهودیان حلالهایی که برایشان بود حرام کردیم و هم به موجب مانع شدنشان از راه خدا وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ و به موجب اینکه ربا می گرفتند و حال اینکه از آن نهی شده بودند. وَ أَکْلِهِمْ أَمْوالَ النّاسِ بِالْباطِلِ وَ أَعْتَدْنا لِلْکافِرِینَ مِنْهُمْ عَذاباً أَلِیماً..

آیه ۳۹ سورهٔ روم: وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ رِباً لِیَرْبُوَا فِی أَمْوالِ النّاسِ فَلا یَرْبُوا عِنْدَ اللّٰهِ وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ زَکاةٍ تُرِیدُونَ وَجْهَ اللّٰهِ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ آنچه که ربا می‌دهید تا مال شما در مال مردم بالا بیاید، بدانید که نزد خدا این مال ازدیاد پیدا نمی‌کند- ظاهر قضیه این است که فَلا یَرْبُوا عِنْدَ اللّٰهِ یعنی خدا این ازدیاد را قبول ندارد و در نزد خدا این ازدیاد رسمیت ندارد- اما کسانی که زکات می‌دهند که از اصل مالشان صرف نظر می کنند، بر مال خودشان می‌افزایند و خدا به آنها در دنیا برکت و در آخرت پاداش می‌دهد.

به طوری که قبلًا هم عرض کردم با توجه به بعضی نکات که در این آیات هست-

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۹

مثلًا آنجا که ربا را در مقابل صدقه آورده یا قبلش آیهٔ انفاق آمده- می‌شود ابتدا استظهار کرد که این آیات ناظر به همان ربایی است که در مواردی که انسان باید کار خیر انجام دهد، ربا بگیرد. به عبارت دیگر ناظر به ربای مصرفی و استهلاکی است.

ولی در عین حال به نظر می‌رسد با آن قیدهایی که دارد- مخصوصاً در جملهٔ:

لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ و همچنین جملهٔ: وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ رِباً لِیَرْبُوَا فِی أَمْوالِ النّاسِ فَلا یَرْبُوا عِنْدَ اللّٰهِ- باید بگوییم نه، از نظر قرآن ربا به طور مطلق ظلم است نه بیرحمی و عدم احسان. اما عرض کردیم در روایات تعبیراتی آمده است که آن تعبیرات بیشتر ربا را محدود می کند به ربای مصرفی و استهلاکی یا ربای درماندگان. چندین روایت قریب به این مضمون است که از جمله یک روایت را الآن می‌خوانم:

عَنْ سَماعَةَ قالَ: قُلْتُ لِابی عَبْدِ اللّٰهِ علیه السلام: انّی رَایْتُ اللّٰهَ قَدْ ذَکَرَ الرِّبوا فی غَیْرِ آیَةٍ وَ کَرَّرَهُ.

. [سماعه می گوید به امام صادق علیه السلام گفتم] من می‌بینم خدا ربا را در چند آیه ذکر کرده و تکرار نموده- یعنی خیلی اهمیت داده- فَقالَ:

أَ وَ تَدْری لِمَ ذاکَ؟

فرمود: می‌دانی برای چه؟ گفتم: نه. قالَ:

لِئَلّا یَمْتَنِعَ النّاسُ مِن اصْطِناعِ الْمَعْروفِ

برای اینکه جلو کار خیر گرفته نشود. یعنی اگر کسی احتیاج داشته باشد البته جای معروف است (ظاهر قضیه این است که معروف یعنی کمک کردن در جایی که کسی احتیاج دارد و دیگری باید به او احسان و کمک بکند)؛ خدا ربا را حرام کرده، این راه را بسته تا مردم از طریق قرض الحسنه برای یکدیگر کارگشایی کنند نه از طریق ربا.

در روایت دیگری از حضرت صادق علیه السلام آمده است:

وَ عِلَّةُ تَحْریمِ الرِّبوا

(اینجا کلمه‌ای هست که خوانده نشد. ظاهراً بالنّسبه بود ولی معنی نمی‌دهد و مغیّر معنی هم خیال نمی‌کنم باشد «۱»)

لِعِلَّةِ ذَهابِ الْمَعْرُوفِ

علت تحریم ربا این است که جلو احسان و کار خیر و تعاون گرفته نشود.

وَ تَلَفِ الْاَمْوالِ وَ رَغْبَةِ النّاسِ فِی الرِّبْحِ وَ تَرْکِهِمُ الْقَرْضَ وَ الْقَرْضُ صَنائِعُ الْمَعْرُوفِ وَ لِما فی ذلِکَ مِنَ الْفَسادِ وَ الظُّلْمِ وَ فَناءِ الْاَمْوالِ.

تنها به مسأله عدم احسان تکیه نشده. ربا موجب فسادها می‌شود که ظاهراً مقصود

---

(۱) [این کلمه در چاپ جدید وسائل «بالنّسیة» می‌باشد.]

بیچارگیهاست. کلمهٔ ظلم در این روایت به کار رفته: و گرفتن ربا ظلم است و فنای اموال. مقصود از فنای اموال این است که اموال مردم کشیده می‌شود به طرف رباخوار. فتوای فقها هم در مورد ربا همین‌طور است که فرقی نگذاشته‌اند میان ربایی که از نوع استهلاکی باشد یا از نوع استنتاجی.

پرسش و پاسخ

سؤال: در مورد پس‌انداز فرمودید که شرط امانت این است که در شیء مورد امانت تصرف نشود- تصرف نقل دهنده یا از بین برنده (استاد)- و اگر در پول مورد امانت تصرف شد، در حقیقت حکم قرض را پیدا می‌کند و طبیعتاً سود دادن به آن حرام می‌شود. پس‌انداز و انواع سپرده‌ها در حکم همین مطلب است. اینجا دو سؤال مطرح است. یکی اینکه اگر در قرض، قرض دهنده هیچ شرطی نکند ولی قرض گیرنده بگوید من هنگام پرداخت، فلان مبلغ روی آن می‌گذارم، آیا از نظر شرعی حرام است یا نه؟

که اگر این مسأله جواب داده شود، بانک یک حالت رقیق‌تر از این است، یعنی می‌گوید اگر شما پولتان را نزد من بگذارید- فرض کنیم قرض باشد- من شش درصد به شما بهره می‌دهم. گاهی هم خودش وسط کار تصمیم می‌گیرد هفت درصد بدهد و گاهی تصمیم می‌گیرد دو درصد بدهد. تصمیم با اوست و قرض دهنده هیچ دخالتی ندارد. البته اگر نداد، به حکم قوانین جاریه می‌تواند مطالبه کند.

اما مسأله تصرف در امانت. من فکر می‌کنم که تفاوتی بین پول و سایر اشیائی که به امانت می‌گذارند هست و آن اینکه وقتی کسی پولی را نزد دیگری به امانت می‌گذارد، قصدش همان اسکناسها نیست بلکه آن مقدار پول است. یعنی در ذهن دو طرف هست که اگر اولی پولش را خواست و دومی بلافاصله آن مقدار پول را داد، او امانتدار است. لازم نیست که اسکناسهای خودش را تحویل دهد. بنابراین اگر من هزار تومان نزد کسی بگذارم و او با آن پول چیزی بخرد ولی همواره هزار تومان برای من کنار بگذارد، در حقیقت تصرف در امانت نکرده و امانتدار است. مثل فرش نیست که اگر آن را تبدیل به فرش دیگری نماید، فرش جدید با آن فرش

فرق داشته باشد و در نتیجه تصرف در امانت به شمار آید. اسکناسها همه از نظر اعتبار، یکی هستند. بنابراین اگر در پول به امانت داده شده تصرف شود، تبدیل به قرض نخواهد شد چون آن تصرف، تصرف در امانت نیست.

به همین جهت اکثر مراجع تقلید در بهرهٔ پس‌انداز ایراد نمی‌کنند. در بهرهٔ سپردهٔ ثابت یا غیر ثابت تردیدهایی کرده‌اند ولی در

پس‌انداز که حالت رقیق‌تری از سپرده است اشکال نکرده‌اند.

جواب: در مسأله پس‌انداز، من در ضمن عرایضم عرض کردم که این را همه می‌گویند که یک وقت هست شکل قضیه شکل یک تعهد طرفینی است یعنی یک قرارداد است، یک معامله است. قرض دهنده و قرض‌گیرنده در واقع به طور ضمنی [قرار می‌گذارند] یا برگی را پر می‌کنند که این شخص پس‌انداز می‌کند یا سپرده می‌گذارد که بعد از یک سال فلان مقدار سود بگیرد. اگر شکل یک تعهد را داشته باشد که قهراً قانوناً و عرفاً قرض دهنده حق دارد سود را مطالبه کند، این همان ربا است. و یک وقت هست شکل تعهد ندارد و همان‌طور که خودتان گفتید تعهد یک طرفی است نه دو طرفی. می‌تواند بدهد، می‌تواند ندهد؛ می‌تواند کم کند، می‌تواند اضافه کند. این قطعاً ربا نیست و در واقع شکل یک جایزه و احسان را دارد. اصلًا به طور کلی مستحب است که اگر کسی به شما قرض داد، هنگام پرداخت قرض او مبلغی هم اضافه بدهید. اما این غیر از این است که از اول آن طرف مطالبه می‌کند و کرایهٔ پولش را می‌خواهد. وقتی او کرایهٔ پول مطالبه می‌کند و شما هم مبلغی به عنوان کرایهٔ پول می‌دهید و از اول هم قرار بر این بوده، اشکال دارد. بنابراین آنچه ما عرض کردیم، منافات نداشت با آنچه که شما گفتید.

و اما مسأله دومتان که مسأله امانت بود. شما می‌گویید اصلًا امانت دادن پول با امانت دادن هر چیز دیگر مثلًا فرش فرق دارد. از نظر امانت بودن فرق نمی‌کند، از نظر تصرف در امانت فرق می‌کند. برخی امور، به قول فقها رقبات در افراد آنها متفاوت است. اصلًا هر فردش یک حکم دارد. مثلًا دوتا اسب را نمی‌شود پیدا کرد که هیچ با همدیگر تفاوت نداشته باشند. و گاهی نظرها مختلف است؛ برای یک شخص، یک اسب بهتر است و برای شخص دیگر اسب دیگر. (البته اجناسی مثل فرش، افرادش خیلی به همدیگر نزدیک شده‌اند.) در این گونه جنسها نظر روی عین است، روی فرد و شخص است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۲

به طور کلی بشر در بعضی چیزها اساساً تعلق نظرش روی فرد و شخص است که این در انسان به اوج خود می‌رسد. یعنی انسان اگر به فردی از انسان تعلق خاطر پیدا کرد، دیگر هیچ فرد انسانی نمی‌تواند جانشین او بشود. مثل اینکه کسی عاشق زنی می‌شود. اگر زن دیگری به مراتب کاملتر را بیاورند و بگویند آقا! تو خواهان معشوقی با این اوصاف هستی، ما اوصاف بهترش را به تو می‌دهیم، چون آن روح به همان زن [تعلق خاطر پیدا کرده] سخت می‌گوید همان را می‌خواهم. مجنون همان لیلی خودش را بر کلئوپاترا ترجیح می‌دهد. یا انسان که فرزندش را دوست دارد، اگر شما بروید بچه‌ای بیاورید هزار درجه به همهٔ صفات بهتر از او، حاضر نیست بچهٔ خودش را معاوضه بکند. ولی در اموری که به اصطلاح مثلی است، [نظر انسان] جنبهٔ کلی پیدا می‌کند. مثلًا شخصی یک خروار گندم خراسان می‌خواهد. یک خروار گندم خراسان فرق نمی‌کند که این یک خروار باشد یا یک خروار دیگر. یا پارچه‌ای که شما می‌خرید، فرق نمی‌کند که این دو مترش باشد یا دو متر دیگرش.

قبول است که اسکناسها چون همه ارزش مساوی دارند، نو و کهنه‌اش و شماره‌های مختلفش هیچ فرق نمی‌کند. ولی شما چطور می‌گویید که [در مورد اسکناس] هیچ فرقی نیست بین امانت و غیر امانت؟! من از شما سؤال می‌کنم: اگر شما هزار تومان به یک نفر امانت دادید و این هزار تومان بدون تقصیر گم شد یا سوخت، آیا شما عقلًا حق دارید هزار تومان را از او بگیرید یا نه؟

- نباید بگیریم.

حالا اگر در این پول تصرف کرده باشد یعنی هزار تومان شما را خودش برداشته و به جای آن، پول دیگری آمده باشد و بلکه چند بار این پول را معاوضه کرده باشد، آیا می‌توانید آن را بگیرید یا نه؟

– بله.
پس [در مورد پول نیز امانت و قرض] با همدیگر فرق کرد. اما فرق امانت دادن پول و غیر پول در این جهت است که در امانت دادن پول اجازۀ ضمنی به تصرف هست. یعنی وقتی شما هزار تومان را به من امانت می‌دهید و می‌گویید این هزار تومان را به پسر من که در فلان شهر است برسان، من از طرف شما اجازۀ ضمنی [به تصرف در این پول] دارم چون می‌دانم شما می‌خواهید هزار تومان به پسرتان برسد و فرق نمی‌گذارید بین این هزار تومان و هزار تومان دیگر؛ و اگر بین راه

احتیاج پیدا کردم، در این هزار تومان تصرف می‌کنم، بعد هزار تومان دیگر به او می‌دهم. بنابراین فرق است میان امانت و قرض پول؛ یعنی همین قدر که ما در پول به امانت داده شده تصرف کردیم و آن را تبدیل به عین نمودیم، حکمش فرق می‌کند. اگر من عین این هزار تومان را در جیبم گذاشتم، دست به آن نزدم و تلف شد، ضامن نیستم اما اگر در آن تصرف کردم و بعد به جایش هزار تومان دیگر گذاشتم، چنانچه آن هزار تومان تلف شود، من ضامن هستم. پس این دو با هم فرق می‌کنند.
طبیعت امانت [با طبیعت قرض] متفاوت است ولی در این گونه امانتها معمولًا امانتگذاران اجازۀ تصرف می‌دهند چون برایشان فرق نمی‌کند. اگر مثلًا فرش خانه‌اش را امانت بدهد، اجازۀ تصرف نمی‌دهد، می‌گوید من همان فرش را دوست دارم. ولی در مورد اینها معمولًا اجازه می‌دهند نه اینکه در اینجا امانت با قرض یکی است. مسلّم دوتا است.
سؤال: یک استدلال عقلی دربارۀ حرمت ربا فرمودید که من درست متوجه نشدم. اصولًا پولی که شما نزد کسی می‌گذارید، آن پول مطرح نیست، اجازۀ مصرف پول و اعتبار مطرح است. اجازه خودش سرمایه است. این اسکناسها نیستند که مصرف می‌شوند بلکه ارزش این اسکناسهاست که مصرف می‌شود. و چه بسا که آن پول به صورت چک باشد. مثلًا قیمت زمین، اجازۀ احداث ساختمان یا اجازۀ کاشت و بهره‌برداری از زمین است. زمین یک چیز عینی نیست. به همین دلیل است که وقتی شهرداری می‌گوید در فلان منطقه اجازۀ ساختمان نمی‌دهیم، قیمت زمین آن منطقه نزدیک صفر می‌شود؛ و وقتی می‌گوید اجازه می‌دهیم در اینجا ساختمان دوازده طبقه ساخته شود، قیمت آن بسیار بالا- می‌رود. پول از نوع اجازه است پس عینی نیست. اگر دولت بگوید سکه‌ها باطل است، دیگر ارزشی ندارند. پول غیر از جنس است. بنابراین پول ارزش اعتباری دارد و کسی که پول خود را قرض می‌دهد، در واقع اعتبارش را قرض می‌دهد و این کار ارزش دارد و می‌تواند سود داشته باشد. به عبارت دیگر پول سرمایه است و هنگامی که به قرض داده می‌شود می‌تواند مثل اجاره سود داشته باشد.
جواب: شما اولًا خلط کردید میان مسأله ارزش اسکناس و بحثی که ما کردیم راجع

به اموری که ارزش واقعی دارند. فرض کنید که در زمان ما اسکناس نیست. طلا- که ارزش دارد؛ به اعتبار اینکه یک فلز گران‌بهاست. آیا در آنجا که انسان طلا یا اشرفی خود را به کسی قرض می‌دهد، فرق نیست بین اینکه این طلا یا اشرفی مال او باشد و در جریان باشد یا مال طرف باشد؟.
– اگر ارزشش ارزش پولی است فرق ندارد اما اگر خودش هم همان اندازه می‌ارزد یعنی اگر عنوان سکه نداشته باشد ...
ما پله به پله عرض می‌کنیم. اول فرض می‌کنیم که غیر پول مثلًا گندم را به قرض می‌دهیم. آیا شما قبول دارید که فرق است بین اینکه من گندم را به طرف به قرض بدهم و ربا بگیرم، و اینکه گندم را به او بدهم که مال التجارۀ خودش قرار بدهد و از او سود بگیرم؟ یعنی اگر بخواهم سود بگیرم، آیا هیچ فرق نمی‌کند که از این سود بگیرم یا از آن؟ اگر مال التجاره تلف شد

از چه کسی تلف شده؟.
- از کسی که گرفت.
حتی در وقتی که من به قرض نداده‌ام بلکه به عنوان مضاربه داده‌ام؟.
- مضاربه شرکت است.
شرکت در عین که نیست، شرکت در سود است. من عرض می‌کنم که سرمایه یک وقت مال من (قرض دهنده) است و دارد کار می‌کند؛ یک وقت مال شماست و دارد کار می‌کند و آنچه که مال من است بر ذمّهٔ شماست. اینها با همدیگر متفاوت است.
اما مثالی که شما دربارهٔ زمین زدید و گفتید اینها اجازه است. اینها اجازه است یعنی چه؟.
- یعنی عین ندارد.
یعنی کسی که زمینی را می‌خرد، زمین مال او نیست، اجازه را مالک است؟ نه، این‌طور نیست. البته قیمت به عللی پایین می‌رود یا بالا می‌آید، یا بکلی چیزی از ارزش می‌افتد. مثلًا جنسی که در ایران تولید و در کشور دیگری مصرف می‌شود، اگر امنیت راه از بین رفت، قهراً قیمت آن سقوط می‌کند. فرض کنید در ایران تریاک تولید می‌شود و در ترکیه مصرف می‌کنند و در ایران هم هیچ مصرف ندارد؛ و در اینجا قیمتش مثلًا کیلویی هزار تومان است. یک مرتبه مانع خروج آن شدند. آیا دیگر تریاک ارزش ندارد و فقط همان اجازه یعنی مانع نبودن از طرف دولت است که به آن ارزش می‌دهد؟! یعنی ارزش، مال آن اجازه است نه مال تریاک؟! یا ارزش مال
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۵
شی‌ء است ولی وقتی که موجبی پیدا شد، ارزش را بالا- می‌برد یا پایین می‌آورد. یا مثلًا شما خانه‌ای را مالک هستید. در نزدیکی خانهٔ شما مؤسسه‌ای مثل حمام یا یک واحد سر و صدادار تأسیس می‌شود، قیمت خانهٔ شما را می‌آورد پایین. یا برعکس اتوبانی کشیده می‌شود، ارزش خانهٔ شما را می‌برد بالا. اینها علل و عوامل است.
ارزش مال عین است. قیمت عین را اموری غیر از کار گاهی می‌برد بالا- گاهی می‌آورد پایین، نه اینکه ارزش مال آن اجازه است. اگر شهرداری اجازهٔ ساختمان [در زمینی] را گرفت، چون جلوی استیفای منافع از این عین را گرفته قهراً قیمتش می‌آید پایین، نه اینکه اصلًا قیمت، مال آن اجازه است.
- اگر شهرداری این اجازه را بگیرد، منابع طبیعی هم بگیرد ...
اگر کمونیستی شود و همهٔ مالها را بگیرند، بدیهی است که همهٔ اموال از ارزش می‌افتد. این که دلیل نشد.
- علت اینکه شما می‌گویید اگر شهرداری اجازهٔ بنا را بگیرد، ارزش زمین صفر نمی‌شود این است که مصارف دیگری دارد اما اگر اختیار آن مصارف از مالک سلب شود ...
هر عینی اگر مسلوب المنفعه شود یعنی تمام منافعی را که به خاطر آن منافع ارزش پیدا کرده، از آن بگیرند، قهراً بلامنفعت می‌شود. ولی این معنایش این نیست که پس ارزش، مال عین نیست.
- اگر این کار بانک که به صورت تعهد یک طرفه اعلام می‌کند که در پس‌انداز یا سپرده، پس از مدت معین مبلغی اضافه می‌پردازد، اشکال داشته باشد، این ایراد را باید به اسلام گرفت که گفته است مستحب است هنگام پرداخت قرض، مبلغی اضافه داده شود. در واقع بانک می‌گوید من بر اساس این حق شرعی قبلًا اعلام می‌کنم که یک مبلغ اضافه می‌پردازم.
استاد: یعنی کاری به عنوان تشویق است؛ نظیر جایزه دادن. حالا اگر جایزه هم نداد نداد. فقط یک محرک است. البته تعهد و

قرارداد دوطرفه نباید در کار باشد.

- اینکه آقای ... گفتند زمین با اجازهٔ شهرداری ارزش پیدا می‌کند درست نیست زیرا غیر از ساختن بنا در زمین، می‌توان در آن زراعت کرد یا

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۲۸۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۶

سکونت نمود و استفاده‌های دیگر. اشیاء دیگر نیز همین‌طور است.

بنابراین نمی‌توان گفت زمین ارزش اعتباری دارد.

استاد: بله. البته در مسأله اسکناس بحثی است که باید جداگانه بررسی شود که آیا ارزش اسکناس ارزش واقعی است یا ارزش قراردادی؟ چون از نظر وجود عینی، اسکناس یک کاغذ است و یک کاغذ چرا باید ارزش داشته باشد؟ و لهذا بعضی می‌گویند اسکناس فقط حکم یک سند را دارد و در واقع سندی است که دولت امضا کرده، پشتوانه‌اش هم خود قول دولت است یا مثلًا طلاهایی است که در بانک ملی هست. در مسأله خریدوفروش ارز این مسأله هست ولی در مطلق اشیاء و بالخصوص در اجناس مثل زمین، و حتی در پولهایی که از جنس فلز است، این حرف را نمی‌شود گفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۷

۲ مسئلهٔ ربا و بانک

اشاره

یک مطلب را که دنبالهٔ بحث گذشته است مختصر عرض می‌کنم بعد به بحث امروز می‌پردازیم.

آثار مالکیت

انسان وقتی مالک چیزی هست- در هر جا که مالکیت برای چیزی اعتبار شده است- لازمهٔ مالکیت این است که او حق هرگونه تصرفی را در مملوک خودش دارد. یعنی طبیعت مالکیت، هرگونه تصرفی را اقتضا می‌کند. البته قانون می‌تواند از بعضی تصرفات منع کند و ما در اسلام چنین چیزی داریم که در مواردی، از تصرفاتی که به نظر می‌رسد طبیعی است که مالک در مال خودش بکند جلوگیری می‌کند. ریشهٔ این منع تصرف این است که در اسلام مالکیت دیگری مقدم بر مالکیت فرد اعتبار می‌شود و آن مالکیت خداست و در بعضی تعبیرات مالکیت عموم است که مالکیت فرد در درجهٔ بعد قرار می‌گیرد. پس در مواردی مانعی ندارد که به خاطر حقی که عموم دارند، جلو تصرف مالکیت فرد گرفته شود. اکنون وارد این بحث نمی‌شویم.

بنابراین مالک مادامی که مالک است حق هرگونه انتفاع و بهره‌برداری و تصرف و نقل و انتقال را دارد. حتی طبیعت مالکیت اقتضا می‌کند که حق اسراف و تبذیر و اعدامش را هم دارد که اینها جزء همان مواردی است که به دلیل مالکیت خدا یا

مالکیت عموم جلوگیری می‌شود.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۸
ولی اگر چیزی از ملک انسان خارج شد، به صرف اینکه مالکیت انسان از آن سلب شد، حقوق و منافعی هم که تابع مالکیت است قهراً سلب می‌شود. از جمله کارهایی که مالک حق دارد انجام دهد، نقل و انتقال است که ممکن است به عوض یا به غیر عوض باشد. و ممکن است نقل و انتقال عین یا نقل و انتقال منفعت باشد.
نقل و انتقال عین به عوض، از قبیل بیع یا فروختن است. مثلًا شخصی کتابی را به دیگری می‌فروشد. با این عمل، کتاب از ملک فروشنده منتقل می‌شود به ملک خریدار. از لحظهٔ بیع، خریدار مالک می‌شود و آثار مالکیت برای خریدار بار است نه برای فروشنده. و در مقابل، پولی که در این بیع مبادله شده، آثار مالکیت فروشنده نسبت به آن بار است.
نقل و انتقال عین بدون عوض مثل هبه است. مثلًا من حق دارم مال خودم را به دیگری ببخشم. این تملیک به غیر عوض است ولی به هر حال تملیک است. و به صرف اینکه من مال خودم را به غیر تملیک کردم از آن لحظه به بعد هر منافعی که داشته باشد متعلق به مُتَّهِب است نه من. مثلًا اگر گوسفند شیردهی را هبه کنم، ساعتی بعد که پستان گوسفند شیر می‌دهد، این شیر در ملک من تولید نشده بلکه در ملک آن شخص تولید شده است. تلف شدن جنس هم جزء آثار مالکیت است. اگر جنسی تلف شود طبیعتش این است که خسارت آن بر مالک است اعم از اینکه خودبه خود تلف شود یا مالک تلف کرده باشد. ولی اگر دیگری تلف کند، لازمه‌اش این است که او مثل یا قیمت آن را ضامن است.
گاهی ممکن است مالک، منافع مال خود را تملیک کند در مقابل عوض، نه عین مال را، مثل اجاره. مثلًا من در مدت یک سال خانهٔ خود را اجاره می‌دهم به مبلغی.
در واقع این اجاره به منزلهٔ فروختن منافع خانه است به غیر در مقابل یک پول. در این صورت من مالک عین هستم ولی مالک منفعت در مدت یک سال نیستم؛ و چون مالک عین هستم، در عین حال آثار دیگر مالکیت غیر از ملکیت منفعت بر من بار است. آثار دیگر مالکیت مثل این است که اگر قیمت ملک ترقی کند، در ملک من ترقی کرده و اگر خودبه خود تلف شود ضررش بر من وارد شده. اگر دیگری اعم از مستأجر یا غیر مستأجر آن را تلف کند ضامن پرداخت بهای آن می‌باشد.
در بعضی موارد، اثر مالکیت این است که طرف، مالک انتفاع می‌شود نه مالک
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۹
منفعت؛ یعنی مالک منافع نمی‌شود ولی حق دارد از منفعتی که مال دیگری است بهره‌برداری کند، مثل ودیعه یا امانت. کسی که به عنوان ودیعه مالی را از ما می‌گیرد مثلًا لباسی را امانت می‌گیرد، بازهم مالک منفعت این لباس، ما هستیم؛ یعنی ما منفعت آن را به او تفویض نکرده‌ایم که از ملک خود خارج کرده باشیم ولی به او اجازه و حق داده‌ایم که از آن منتفع بشود. لذا در باب ودیعه کسی که می‌گیرد مالک منفعت نیست ولی حق انتفاع دارد.
یکی از مواردی که در اعتبارات عرفی، مالک حق دارد در مورد مال خودش انجام بدهد قرض دادن است. طبیعت قرض دادن چیست؟

تعریف قرض

قرض نه بیع است نه صلح است نه اجاره است نه هبه است و نه ودیعه. چیز دیگری غیر از اینهاست. در تعریف قرض گاهی گفته‌اند تملیک به عوض. ولی گفته‌اند این تعریف درست نیست؛ قرض تملیک به ضمان است. یعنی شخصی که مال خودش

را به دیگری قرض می‌دهـد، بـا قرض دادن، آن را از ملـک خـودش خـارج کرده و دیگری را مالـک آن نمـوده است. در این جهت با بیع و هبه هیچ فرقی نمی‌کند.
بیع، تملیـک اسـت و اخراج از ملکیت خـود و داخـل کردن در ملکیت غیر. هبه هم اخراج از ملکیت خـود و داخـل کردن در ملکیـت غیر اسـت. قرض هـم اخراج از ملکیت خـود و داخـل کردن در ملکیت غیر است بـا این تفـاوت که در اینجـا معاوضـه نیست؛ به عوض قرض، مثل بیع چیزی در ملک قرض دهنده وارد نشده. هبهٔ مطلق هم نیست. تملیک به ضـمان است؛ یعنی من از ملک خودم خارج کردم و طرف را متعهد نمودم و ضامن کردم به مثل آن اگر مثلی باشد، و به قیمت آن اگر قیمی باشد.
امور مثلی که متشابه هسـتندماننـد پول، گندم و امثال اینها که وقتی انسان قرض می‌دهد، عین را به طرف تملیک کرده ولی او در عهـدهٔ خودش بایـد عوض این عین را بدهـد؛ یعنی قرض دهنـده از سـاعت قرض دادن دیگر مالـک آن نیست. پس مـالک چیست؟ مالک مثل و یا قیمت آن است که آن مثل یا قیمت در ذمّهٔ طرف است.
طبیعتاً همین قدر که چیزی از ملک کسی خارج شد، آثار مالکیت هم از او سلب می‌شود، هم اثر منفی‌اش و هم اثر مثبتش. اثر مثبتش مالکیت منافع است یعنی قبلًا اگر این مال تولید منفعت می‌کرد به وسیلهٔ تجارت، یا نموّی داشت و یا مثل
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۰
حیوان نماء متصل یا منفصل داشت، متعلق به مالک بود [ولی پس از آنکه قرض داد] به دلیل اینکه مال، تملیک به غیر شـده و غیر، مالـک است مثـل مشتری یا متّهب، از آن لحظه هرچه منفعت داشـته باشـد، مال قرض‌گیرنـده است نه قرض دهنـده؛ چون فرض این است که از ملک قرض دهنده خارج شده است.
از جنبهٔ منفی هم همان‌طور که در بیع به صِرف اینکه جنسـی فروخته شد اگر آن جنس تلف شود ضررش متوجه مشتری است زیرا در ملک او تلف شده؛ و در هبه هم اگر چیزی که هبه شده تلف شود، ضررش متوجه مُتّهب است نه واهب چون در ملک او تلف شـده، در مورد قرض هم این جهت وجود دارد. به صـرف قرض دادن اگر مـال تلف شـد، ضـررش بر مقترض است نه مقرض؛ چون فرض این است که از ملـک مقرض خـارج شـده است. امـا در بـاب اجـاره، به دلیـل اینکه عین در ملک صاحب اوّلی است اگر هم تلف شود در ملک خودش تلف شده. استهلاک و کسر قیمتی هم اگر پیدا کند در ملک خودش پیدا شده. قهراً منافعی هم که به این کالا تعلق می‌گیرد متعلق به همان مالک است. پس حق دارد اجاره بگیرد.
ولی در مـورد قرض چنیـن نیست. قرض از نظر مقرض عقیم است و نمی‌توانـد سـودی داشـته باشـد. علتش این است که وقـتی قرض داده می‌شود، به دلیـل اینکه از ملک قرض دهنـده خارج شـده دیگر ملک او نیست که بخواهـد سودی بگیرد. چون این سود در واقع مثل کرایه و اجاره است؛ و حال آنکه آن مال در ملک مقرض نیست که اگر منافعی داشته باشد متعلق به او باشد. همان‌طور که در هبه، کسی نمی‌تواند بعد از هبه کردن مطالبهٔ سود یا اجاره کند. قرض هم که بالاتر از هبه نیست.
اگر چیزی بخشـیده شـده، از ملک اوّلی خارج شـده و گرفتن سود یا منافع و یا اجاره بی‌معنی است. اجاره گرفتن بابت کالایی فرع بر این است که آن کالا در ملک شخص باقی باشد. قرض در این جهت قطعاً مثل هبه است و خارج است از ملکیت قرض دهنـده، و لهـذا انسـان نمی‌توانـد چیزی را به دیگری قرض بدهـد و در حـالی که ملک دیگری است از او کرایه و سود بگیرد. همچنـانکه نمی‌توان بعـد از هبه و بیع، کرایه و منـافعی دریـافت کرد. علی‌هـذا ظالمـانه بودن ربـا و غیر طـبیعی بودن آن از این جهت است.
من تعجب می‌کنم که چطور آقای مهندس ... در این قضـیه اشـکال می‌کردند. به نظر من اصلًا جای هیچ شبهه‌ای نیست. اینکه در عمل هم می‌بینیم که رباخوار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۱

وضعی برای خودش به وجود آورده که همیشه سود می‌برد و هیچ وقت ضرر نمی‌کند، به واسطهٔ همین غیر طبیعی بودن ربا است؛ یعنی حالت شترمرغ را پیدا کرده که اگر بگویید بپر، می‌گوید شترم و اگر بگویید بار ببر، می‌گوید مرغم. وقتی که وام‌دهنده پولی را قرض داده، اگر احیاناً تلف شود می‌گوید تلف شدنش به من مربوط نیست؛ مال من نیست که تلف شده، مال اوست که تلف شده. پای تلف شدن که در میان می‌آید، آثار مالکیت مقترض بر آن بار می‌شود نه آثار مالکیت مقرض. می‌گوید من به تو قرض داده‌ام و به ذمهٔ تو طلبکارم. ولی پای سود و منافع که در میان می‌آید، می‌گوید منفعتش را باید بدهی. در حالی که آن چیزی که متعلق به مقرض است یک امر اعتباری و در ذمهٔ مقترض است و در خارج جریان ندارد. آنچه که جریان دارد همان است که احیاناً تلف می‌شود، استهلاک دارد، گاهی سودش زیاد می‌شود، گاهی کم می‌شود و این متعلق به مقترض است.

بنابراین طبیعت قرض با سود گرفتن ناسازگار است و جور در نمی‌آید، اصلًا ضد سود داشتن است. در واقع برای قرض، اگر فایده‌ای داشته باشد و از قرض الحسنه بودن خارج شود، حد اکثر فایده در مواردی است که انسان می‌بیند اگر خودش مالک مالش باشد نمی‌تواند آن را حفظ کند و تلف می‌شود. آن را به کسی قرض می‌دهد تا در ذمهٔ او نگهداری شود و مال او باشد. اگر هم تلف شد، مال او تلف شده است. به همین جهت طبیعت قرض این است که قرض الحسنه باشد، یعنی قرض بدون سود باشد. قرض دادن حقیقتش تملیک و مالک شدن غیر است. به همین دلیل تلف شدن مال بر عهدهٔ آن غیر است و این با مطالبهٔ یک سود معین از سوی مقرض طبیعتاً ناسازگار است.

حالا در دنبالهٔ مطالب گذشته می‌پردازیم به بقیهٔ مسائلی که آقای مهندس بازرگان مطرح کرده بودند.

سفته

در میان انواع وامها وام به اصطلاح درماندگان و وام امیدواران را طرح کردیم و رسیدیم به وامی که ایشان تعبیر کردند به وام بستانکاران. و این همان است که بانک آن را به صورت سفته و برات و غیره انجام می‌دهد و در بازار معمول است، به این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۲

صورت که کسی جنسی را نسیه به دیگری می‌فروشد و از طرف سفته می‌گیرد، مثلًا شش‌ماهه به مبلغ هزار تومان. به این ترتیب فروشنده باید سر شش ماه پولش را دریافت کند ولی در این فاصله به پول نقد احتیاج پیدا می‌کند. فکر می‌کند اگر به جای آن هزار تومان الان نهصد تومان پول نقد بگیرد و در این مدت این پول در گردش باشد سود بیشتری می‌برد. سفته را به بانک واگذار می‌کند که یا می‌فروشد و یا قرض می‌گیرد- صورتش را عرض می‌کنم- و به جای هزار تومان که در چند ماه بعد باید دریافت کند، نقداً نهصد تومان دریافت می‌کند تا بتواند پولش را به جریان اندازد. آیا این درست است یا نه؟.

این کاری است که هم فقها خواسته‌اند راه حلی برایش درست کنند و هم آقای مهندس بازرگان خواستند راه حلی برایش پیدا کنند. ولی یادداشتهای ایشان که در اختیار من گذاشتند، آن قدر قلم‌انداز نوشته شده بود که من نتوانستم بخوانم. از خودشان خواهش می‌کنم که بعد توضیح بدهند.

در راه حلی که فقها خواسته‌اند پیدا کنند، نخواسته‌اند ماهیت قضیه را عوض کنند. خواسته‌اند همین که وجود دارد، به همان واقعیتی که هست، برایش صورت شرعی بسازند.

اول بار آقای حاج میرزا حسن خسروشاهی که تاجر معروفی بود و پدر همین خسروشاهی‌هاست که حالا خیلی معروف هستند،

و مرد درس خوانده‌ای بود، رسالهٔ کوچکی به اسم «سفته و سرقفلی» نوشت. ابتدا برد مشهد به آقای میلانی داد. آقای میلانی آن را تأیید کردند. بعد آقای خویی و دیگران با اندک تغییرات و تصرفی همان را تأیید کردند و این در واقع تأیید همین عملی است که در بانک صورت می‌گیرد، منتها با تغییر ظاهر دادن و تغییر شکل دادن. ما باید اول اساساً این راه حل را بررسی کنیم که آیا از نظر همان تغییر شکل و صورت دادن، درست است یا نه؟ مطلب دیگر، راه حل دیگری است که ظاهراً شما (آقای مهندس بازرگان) دنبال آن بودید و باید هم دنبال آن بود و آن این است که در اینجا یک نیازی وجود دارد که تاجر احتیاج دارد به یک نوع کارگشایی. تاجر طلبهای نسیه‌ای دارد که حاضر است از مقداری از طلبهای خودش صرف نظر کند به شرط اینکه پول نقدی در اختیار او قرار بگیرد. باید ببینیم آیا می‌توانیم با یک کار دیگری این نیاز را رفع کنیم یا مثلًا یک مؤسسه‌ای به وجود بیاوریم که همین کار را برای تاجر انجام دهد

بدون اینکه ماهیت واقعی آن همین ماهیتی باشد که بانکها انجام می‌دهند.

حالا من آن قسمت از رسالهٔ آقای خسروشاهی را که به اینجا مربوط است عرض می‌کنم که چه راه حلی می‌خواهند برایش پیدا کنند. برای اینکه این مطلب روشن بشود مقدماتی ذکر کرده‌اند و ما هم توضیحاتی دربارهٔ آن می‌دهیم. بعضی مقدماتش خیلی واضح است. گفته‌اند: «در یک معامله، عوضین هر دو باید مالیّت داشته باشند.» شکی نیست که اگر چیزی مالیت نداشته باشد قابل خریدوفروش نیست. مثل اینکه انسان چیزی را بفروشد مثلًا به یک مقدار هوا- هوا عرفاً مالیت ندارد- یا یک چیزهایی که هیچ فایده‌ای برای بشر ندارد به واسطهٔ خیلی کم بودن یا خیلی فراوان بودن، یا به واسطهٔ اینکه در زندگی انسان هیچ اثری نمی‌بخشد.

مطلب دومی که گفته‌های ایشان بر آن مبتنی است این است که ارزشها دو نوع است: ارزشهای واقعی و ارزشهای اعتباری. چیزهایی که علت ارزش داشتن و مقدار ارزششان منفعتی است که انسان می‌برد یا به قول امروزیها کاری است که روی آن صورت گرفته، دارای ارزش واقعی هستند. گندم اگر ارزش دارد، به تعبیر اینها به واسطهٔ این است که انسان از گندم منتفع می‌شود. بعضی چیزها را هم می‌گویند ارزش آنها فقط قراردادی و اعتباری است و واقعاً آن قدر ارزش را که اعتبار کرده‌اند ندارند. یک من گندم واقعاً ارزش دو من جو را دارد و یا ارزش سه تومان را دارد. ولی چیزهایی هست که ارزش اعتباری دارند، مثل تمبر که پنج تومانی و سه تومانی و دوریالی آن وجود دارد ولی اگر واقعیتش را نگاه کنیم همه یک کاغذ و نقش است که ارزشی برای بشر ندارد. دولت برای آن ارزش اعتبار کرده. گفته‌اند اسکناس هم از همین قبیل است، ارزش واقعی ندارد، ارزش اعتباری دارد. پس اینها هم مالیت دارند ولی مالیت اعتباری.

ربای معاملی

مسأله دیگر این است که ربای معمول که در دنیا به نام ربا خوانده می‌شود همین است که سودی در مقابل قرض بگیرند و بیشتر قرضها هم در مورد پول است. ولی در اسلام غیر از ربای قرضی که به شدت حرام شده، نوعی معامله هم حرام شده و اسم آن نیز ربا گذاشته شده است که به آن ربای معاملی می‌گویند و آن این است که جنسی را به مثل خودش ولی با زیاده خریدوفروش کنند. اگر جنس با برابر خودش

معامله شود جایز است ولی با زیاده اگر معامله شود، این البته قرض نیست، بیع و معامله است ولی معاملهٔ ربوی است و جایز

نیست، حرام است. سابقاً که من روی این قضیه مطالعه می‌کردم به نظرم این‌طور می‌آمد که این، حریمی است برای ربای قرضی؛ یعنی این معامله به این دلیل حرام شده که جلو ربای قرضی گرفته شود، یعنی اگر ربای معاملی حرام نباشد و فقط ربای قرضی حرام باشد، همین حیله‌های ربایی که الان انجام می‌دهند رواج می‌یابد. مثلًا من به جای اینکه بگویم صد من گندم به شما قرض می‌دهم که سر سال صد و پنجاه من گندم بگیرم، می‌گویم صد من گندم به شما می‌فروشم در مقابل صد و پنجاه من گندم. به نظر من این‌طور آمده که حکمت حرمت ربای معاملی با اینکه از باب قرض نیست این است که قرض به این صورت در نیاید، همین کاری که اتفاقاً معمول شده و به شکلهای مختلف به صورت حیل ربا درآمده است. ما در چند سال قبل در این باره خیلی دقیق بحث کردیم و از روی مدارک فقهی ثابت کردیم که حیل ربا شرعی نیست «۱» و اخیراً بعضی از فقهای بزرگ روز که سابقاً فتوا می‌دادند به اینکه حیل ربا درست است صریحاً گفته‌اند که ما تجدید نظر کردیم و تمام حیل ربا باطل است.

در ربای معاملی میان فقها اختلاف است. در هر مذهبی از مذاهب اهل تسنن یک نظر است و در میان شیعه هم معروف یک نظر است. بحثی که در میان فقها مطرح است این است که آیا ربای معاملی مثل ربای قرضی در مطلق اشیاء حرام است؟

بعضی گفته‌اند بله در مطلق اشیاء حرام است. بعضی هم محدودش کرده‌اند. معروف در میان شیعه این است که در مورد مکیل و موزون حرام است؛ یعنی در مورد اجناسی که با کیل و وزن فروخته می‌شوند، ربای معاملی جاری است و در غیر اینها ربای معاملی جاری نیست. البته شک نیست که در بعضی چیزها اساساً ربای معاملی معنی ندارد، مثل اسب چون ارزش اسب به کمیت آن نیست و ربا به کمیت برمی‌گردد. بسا هست که ارزش یک اسب معادل است با ده اسب دیگر. در مورد چیزهایی که ارزش آنها تابع کمیتشان نیست، معنی ندارد که ربای معاملی حرام باشد. و گاهی نتیجهٔ معکوس می‌دهد؛ مثلًا اگر بگوییم یک اسب را با دو اسب معامله کردن ربا است، معنایش این است که کسی که یک اسب می‌دهد و دو اسب می‌گیرد،

---

(۱) [در جلد چهارم یادداشتهای استاد مطهری دربارهٔ حیل ربا به تفصیل بحث شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۵

ربا خورده است در حالی که بسا هست که این یک اسب به تنهایی بیش از آن دو اسب ارزش داشته باشد و آن که ربا خورده است آن کسی است که یک اسب گرفته نه آن کسی که دو اسب گرفته است.

مکیل و موزون خصوصیت ندارد

بنابراین آن‌طور که بعضی اهل تسنن گفته‌اند که در مطلق اشیاء ربای معاملی هست، حرف درستی نیست. ولی ما در اثر مطالعه‌ای که آن وقت کردیم به این نتیجه رسیدیم که مکیل و موزون هم خصوصیت ندارد. مقدّر خصوصیت دارد، یعنی قابل تقدیر و مقصود همان کمیت است. در واقع آنچه که در فقه شیعه و فقه اهل تسنن در این باره آمده همه، تفاسیری است بر یک سلسله روایاتی که از پیغمبر اکرم رسیده است. اگر انسان ابتدا به آن سلسله روایات که از پیغمبر اکرم در مورد ربای معاملی رسیده توجه کند بعد روایات شیعه را ببیند که در مقام توضیح آنهاست، مطلب کاملًا روشن می‌شود و علت اشتباه هم به عقیده من این بوده که به روایات نبوی که در کتب اهل سنت است توجه نشده. در نتیجه به این مطلب رسیده‌اند که فقط مکیل و موزون خصوصیت دارد و مثلًا در معدود ربای معاملی جاری نیست. فقهایی که گفته‌اند فقط در مکیل و موزون ربا هست مثلًا اگر صد من گندم را بفروشیم به صد و بیست من رباست ولی در معدودات ربا نیست، گفتارشان قهراً این شبهه را

به وجود می‌آورد که اگر هزار تومان اسکناس به هزار و صد تومان اسکناس فروخته شود ربا نیست چون اسکناس مکیل و موزون نیست و معدود است. قهراً این سؤال پیش می‌آید که حکمت و فلسفهٔ حرمت ربا هرچه باشد، چه فرقی است میان «مکیل و موزون» و معدود؟ البته معدودهایی که ملاک ارزش آنها کمیت نیست مثل اسب همین‌طور است ولی میان معدودهایی که ارزش آنها به کمیت است و مکیل و موزون در این جهت فرقی نیست. نتیجه این شده که گفته‌اند اجناسی که مورد معامله واقع می‌شود دو قسم است: یا مکیل و موزون است و یا چنین نیست؛ و ربای معاملی در مکیل و موزون جایز نیست، در غیر مکیل و موزون جایز است. دو مقدمه هم که اینجا ثابت شد: یکی اینکه اسکناس خودش مالیت دارد پس خودش می‌تواند طرف معامله واقع شود. اسکناس مثل ورقهٔ سفته نیست. سفته را می‌گویند سند است ولی اسکناس خودش پول است و لذا سند سفته را نمی‌شود خریدوفروش کرد ولی

اسکناس را می‌شود. مقدمهٔ دوم اینکه ربای معاملی اختصاص دارد به مکیل و موزون و در غیر آن جاری نیست. در معدوداتی هم که ارزش آنها به کمیتشان بستگی دارد، ربای معاملی مانعی ندارد. نتیجه‌ای که می‌گیرند این است که پس خریدوفروش اسکناس بلامانع است.

بیع دَیْن

مسأله دیگر این است که آیا معاملهٔ بیع دین جایز است یا همیشه باید بیع عین باشد؟ یک وقت من عین کالا را مثلًا یک ضبط صوت را می‌فروشم و یک وقت دین را. مثلًا از شما یک خروار گندم طلبکار هستم. این گندم وجود عینی ندارد، فقط وجود ذمه‌ای دارد. این گندم را که طلب دارم به شخص ثالثی می‌فروشم. مانعی ندارد که انسان دین خودش را بفروشد. منتها می‌گویند دین به دین نباید فروخته شود، دین را به عین باید فروخت. یعنی اگر بگویم گندمی را که من از کسی طلبکار هستم می‌فروشم به پولی که شما از شخص چهارمی طلب دارید، در این صورت مبادله میان دینها صورت گرفته و این را فقه منع کرده است. عجالتاً بحث ما که به سفته مربوط می‌شود در باب معاملهٔ دین به عین است و دانستیم که بیع دین اشکال ندارد.

نتیجه این می‌شود که در سفته‌ها مخصوصاً سفته‌های حقیقی که طلبکار به موجب سفته مثلًا هزار تومان شش‌ماهه طلبکار است، این طلبِ هزار تومان دین است و اسکناس نه طلا و نقره (چون طلا و نقره، مکیل و موزون است؛ در آنجا اشکال می‌کنند). با توجه به این مطلب می‌گویند اولًا اسکناس مالیت دارد. ثانیاً بیع دین مانعی ندارد. ثالثاً بیع معدود اگر به زیاده باشد مانعی ندارد. پس طلبکار می‌تواند هزار تومان طلب خود را به شخص ثالث یعنی بانک بفروشد به نهصد تومان و اشکالی ندارد.

با این استدلال، نتیجه این می‌شود که به همان کاری که الان در بانک صورت می‌گیرد، به این صورت شرعی شکل بدهند. البته این روش اشکالی در عمل پیدا می‌کند و آن اینکه بانک با اینکه طبیعت معامله اقتضا می‌کند، حاضر نیست خودش را در معرض ضرر قرار بدهد و همهٔ ضررهای احتمالی را می‌خواهد متوجه طرف کند (و به همین دلیل بانک، بانک شده است) و این همان‌طور که آقای مهندس

بازرگان گفتند ناشی از روش ظالمانهٔ بانک است که چون دست بالا و دست زور را دارد حاضر نیست بگوید من دین را می‌خرم، چون اگر بخرد سوخت و سوز هم دارد و بسا هست که مدیون ورشکست می‌شود. بانک خودش را ذی حق می‌داند که هم به مدیون رجوع کند و هم به واگذارندهٔ سفته. این با خریدوفروش جور در نمی‌آید.

در موارد دیگر من اگر دین خودم را که از شما طلبکارم به شخص سومی بفروشم و فردا شما ورشکست شوید، ضررش به خریدار برمی‌گردد نه به من. ولی بانک قبول نمی‌کند؛ می‌گوید اگر او نداد یا ورشکست شد، من حق دارم از تو بگیرم. در مقابل این مشکل چه باید کرد؟

تعهد در مقابل بانک

برای این اشکال هم ناچار راه حلی ساخته‌اند به نفع بانک تا آن کاری که در عمل می‌شود، صورت شرعی پیدا کند. به این ترتیب که کسی که سفته یا دین خود را به بانک می‌فروشد، در عین حال در مقابل بانک ضمانت می‌کند که اگر بدهکار نداد خودش بدهد. این نیز اشکال دارد. در باب ضمان موقعی که در مورد بیمه بحث می‌کردیم گفتیم ضمان در فقه اهل تسنن به معنی ضمّ ذمه به ذمه است، یعنی چیزی است به نفع دائن یا طلبکار به این معنی که عهده کنار عهده‌ای قرار می‌گیرد؛ یعنی دو نفر متعهد می‌شوند، هم مدیون اوّلی و هم ضامن. در فقه شیعه فقط یک نفر با دائن طرف است. نفع دائن به این نیست که دو طرف داشته باشد. و اگر کسی ضامن شد، ذمه منتقل می‌شود به ضامن. بنابراین اینکه فروشندهٔ سفته به بانک بگوید من ضامنش هستم که اگر او نداد من می‌دهم، با ضمانتهای مصطلح جور در نمی‌آید مگر اینکه بگوییم این یک نوع تعهد دیگری است نه از باب ضمان. و این حرف را هم گفته‌اند برای اینکه کار بانک درست شود؛ که [این کار] یک نوع تعهد دیگری است نه از باب ضمان که لازمه‌اش انتقال ذمه است و نه از باب ضمّ ذمه به ذمه. یک تعهد ابتدایی می‌کند که اگر او طلب شما را نداد من برابر طلب را می‌پردازم.

(الْمُؤْمِنونَ عِنْدَ شُروطِهِمْ)

این ضمانت نیست ولی یک تعهد مستقلی است.

بنابراین مسأله سفته‌های حقیقی را به این صورت حل کرده‌اند و مبتنی است بر این چند چیز:

۱. بیع دین اشکال نداشته باشد و اشکال هم ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۸

۲. اسکناس خودش مالیت داشته باشد نه اینکه اسکناس هم به منزلهٔ سفته و سند باشد چنانکه بعضی می‌گویند اسکناس سندی است که دولت داده و آنچه که مالیت دارد پشتوانه آن است، چون برابر این اسکناسها در بانک ملی طلاـ به عنوان پشتوانه وجود دارد و کسی که هزار تومان اسکناس در اختیار دارد در واقع سندی در اختیار دارد که معادل هزار تومان طلا در بانک ملی دارد. بنابراین خود اسکناس مالیت ندارد. اگر این را صحیح بدانیم که خود اسکناس مالیت ندارد، باز این شبهه حل نشده می‌ماند. ولی در این راه حل، فرض این است که اسکناس مالیت دارد.

۳. تحریم ربای معاملی فقط در مورد مکیل و موزون باشد و در مورد معدودها نباشد.

۴. پولی که بانک می‌دهد قرض نباشد بلکه خریدن دین باشد و بعلاوه فروشندهٔ سفته جداگانه متعهد باشد.

تازه با این تفاصیل همین کار معمول بانک درست شده به گونه‌ای که صورتش تغییر کرده است.

سفتهٔ صوری

اما سفته صوری را از این راه هم نمی‌شود حل کرد، چون راه حلی که طرح شد بر اساس بیع دین بود و در سفته صوری آن

کس که سفته را امضا کرده واقعاً مدیون نیست و دینی در میان نیست که معامله بشود. برای این مورد هم آمده‌اند توجیهاتی کرده‌اند، یعنی راههایی قرار داده‌اند که قضیه درست بشود. گفته‌اند در واقع آن کس که سفتهٔ صوری را امضا می کند مدیون نیست و خودش را مدیون صوری قرار می‌دهد به فروشندهٔ سفته که دائن صوری است و می‌خواهد با بانک معامله کند.

مدیون صوری وکالت می‌دهد به دائن صوری که از جانب او از بانک قرض بگیرد؛ یعنی وکیل است در قرض گرفتن و بعد هم وکیل است که این قرض را که از بانک می گیرد به خودش انتقال بدهد، یعنی آن را از طرف خود او قرض بگیرد. (چون قرض را از بانک گرفته، قهراً ملک مدیون صوری است). به این صورت که مدیون صوری وقتی سفته را امضا می کند دو وکالت می‌دهد: یکی وکالت برای خریدوفروش اسکناس، و دیگر وکالت برای قرض برداشتن برای خود. یعنی اول به او وکالت می‌دهد که برو از بانک برای من مثلًا نه هزار و نهصد تومان بخر به ده

هزار تومان برای مدت شش ماه. پس سفته‌گیرنده به وکالت از سفته دهنده می‌رود پولی را که از بانک می‌گیرد، از بانک می‌خرد و فرض این است که خریدوفروش اسکناس اشکال ندارد. پس از خریدن، مالک این نه هزار و نهصد تومان سفته دهندهٔ صوری است. وکالت دوم این است که تو حق داری از طرف من برای خودت قرض بگیری و او قرض می گیرد. بنابراین مدیون صوری مدیون بانک می‌شود به موجب یک معامله، ده هزار تومان، و دائن صوری مدیون این مدیون صوری می‌شود به موجب قرض گرفتن، نه هزار و نهصد تومان. اینجا صد تومان زمین می‌ماند که مدیون صوری البته حاضر نیست حواله بدهد که تو برو قرض مرا بپرداز، چون صد تومانی باقی می‌ماند. ناگزیر این‌طور گفته‌اند که موقع سررسید، دائن صوری نه هزار و نهصد تومان را به حوالهٔ طلبکارش به بانک می‌پردازد مثل هر کسی که طلبکارش او را حواله می کند که دین را به طلبکار خودش بپردازد، و صد تومان دیگر را به قصد مجانی و هبه از طرف آن وام‌دهنده صوری به بانک می‌پردازد. به این صورت خواسته‌اند قضیه را حل کنند.

می‌بینیم که این راه حل نیز مبتنی است بر اینکه معاملات ربوی مخصوص به مکیل و موزون باشد و در اسکناس که مکیل و موزون نیست معامله ربوی اشکال ندارد. و اساس دوم هم مالیت خود اسکناس است. اگر این دو اساس را کسی شبهه کند، قهراً سفتهٔ صوری هم اشکال پیدا می کند.

این مطلب از نظر ما حتی وجه شرعی‌اش هم درست نیست تا چه رسد به اینکه ماهیت واقعی‌اش تغییر کند. از طرف دیگر همان‌طور که آقای مهندس بازرگان اظهار داشتند و در یادداشتهای خود نوشته‌اند یک احتیاجی هم در خارج وجود دارد که اگر جلو همین خریدوفروش سفته‌ها را بگیرند، بازار راکد می‌ماند. برای این حاجت آیا راه حل دیگری غیر از ربا وجود دارد که از آن راه بتوان این مشکل را حل کرد؟ چون نوشتهٔ ایشان را درست نتوانستم بخوانم، خود ایشان مجدداً توضیح خواهند داد.

وام سرمایه‌گذاری و راه حل آن

اما راجع به نوع چهارم قرض، یعنی وامهای تولیدی و سرمایه‌گذاری. در این رساله‌ها در مقام حل این مسأله بر نیامده‌اند ولی معلوم است که اگر آن راه حل‌ها در

مورد سفته درست باشد، در این مورد هم درست است. اگر ما خریدوفروش اسکناس را اشکال نکنیم، اینجا هم به طریق اولیٰ

اشکال نمی‌کنیم. زیرا مثلًا اگر کسی می‌خواهد برای طرح صنعتی یا کشاورزی خود یک میلیون تومان پول از بانک قرض بگیرد، به جای قرض گرفتن می‌گوید یک میلیون تومان خریدم دوساله به یک میلیون و دویست هزار تومان. از نظر راه حل صوری فقهی اشکال ندارد ولی از نظر راه حل عملی و واقعی می‌دانیم که واقعیتش ظلم است. برای اینکه این واقعیت ظلم وجود نداشته باشد، راه حلی که ایشان پیشنهاد کرده‌اند این است که بانک هم خودش را در ضررهای احتمالی شریک بکند به این ترتیب که سهام بخرد، شرکت بکند و خلاصه از باب مضاربه وارد شود. اینکه بانک حاضر نیست سهام بخرد و سرمایه‌اش را به عنوان یک سرمایه‌داری که خود سرمایه‌اش را در جریان عمل قرار داده، در جریان قرار دهد، برای این است که می‌خواهد از خطر ضرر و تلف سرمایه مصون بماند. چرا باید این‌طور باشد؟! (مَنْ لَهُ الْغُنْمُ عَلَیْهِ الْغُرْمُ) چرا در فایده‌ها صددرصد شریک باشد و حتی جایی که فایده نیست فایده‌اش را ببرد اما در ضرر و کسری فایده شریک نباشد؟! الزامی نیست که بانک را دارای منافع تضمین شده بشناسیم. بنابراین راه حل‌های دیگری در اینجا وجود دارد که خوب است خود جنابعالی بیشتر توضیح بدهید «۱».

پرسش و پاسخ

سؤال: اختلاف گذاشتن بین بهای نقد و نسیه شرعاً چگونه است؟ آیا شرعاً جایز است که جنس نقد را مثلًا به ده تومان بفروشیم، اما همین که نسیه شد بگوییم دوازده تومان؟.

جواب: بله، ولی آن نه از باب این است که شما برای پولتان سود قرار می‌دهید، بلکه از باب این است که به طور کلی مالک اختیار دارد که جنسش را گران بفروشد یا ارزان. شما جنس نقدتان را هم مختار هستید که گران بفروشید یا ارزان. این به ربا مربوط نمی‌شود. معمولًا جنس نسیه را گرانتر می‌فروشند ولی اضافه قیمت روی

---

(۱) [در اینجا آقای مهندس بازرگان قسمتی از بیانات قبلی خود را به طور خلاصه توضیح دادند که اساس آن، یک نفر بودن متعهد در سفته‌ها با شرایط خاص و پذیرش خطر نسبی از جانب بانک، همچنین تشکیل شرکت تعاونی وام به وسیلۀ مردم و نیز برقراری روش مشارکت در بانکهاست.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۱

مدت احتساب نمی‌شود. اینجا دو مطلب است: یکی مسأله دایرۀ اختیارات مالک است [و دیگر مسأله تعیین نرخ است.] اگر کسی جنسی را که قیمت نقدش صد تومان است و قیمت شش‌ماهه‌اش صد و بیست تومان، به نقد بفروشد صد و بیست تومان اشکال دارد یا نه؟.

- گران‌فروشی کرده.

یک وقت ما می‌گوییم طبیعتاً فروشنده حق ندارد گران بفروشد و خریدار هم حق ندارد گران بخرد، و یک وقت می‌گوییم در عین اینکه اینها چنین حقی دارند، حاکم می‌آید نرخ معین می‌کند. این مسأله دیگری است. مسأله تعیین نرخ در نهج البلاغه هم هست که اسعار را تحت نظر بگیرید. اما این مسأله غیر از این است که کسی از ابتدا حق ندارد جنس را گران بفروشد یا گران بخرد و اگر گران فروخت اصلًا حرام است، اکل مال به باطل است. این مقدار حدود اختیارات را از بین نبرده‌اند. مسأله نسیه که ممکن است در آن مقداری به قیمت جنس اضافه شود در واقع مربوط به دایرۀ اختیارات مالک است، گواینکه عملًا همیشه گرانها نسیه‌هاست. اما اگر کسی بخواهد آن مبلغ اضافه را بابت قرض حساب بکند اشکال پیدا می‌کند، مثل اینکه

بگوید این را من به تو نقد می‌فروشم به هزار تومان ولی این نقد را اکنون از تو نمی‌گیرم، بعد از شش ماه می‌گیرم ولی آنگاه هزار و دویست تومان می‌گیرم. شما می‌خواهید بگویید روح نسیه این است؛ که می‌شود ربا. به عبارت دیگر در یک صورت نسیه تبدیل به ربا می‌شود و آن اینکه بگوییم ماهیت نسیه این است که قیمت واقعی جنس مثلاً هزار تومان است؛ وقتی من آن را می‌فروشم به نسیه هزار و دویست تومان، در واقع آن را الان فروخته‌ام به هزار تومان ولی این هزار تومان را مدت شش ماه در نزد طرف، قرض می‌گذارم و دویست تومان به این اعتبار می‌گیرم.

سؤال: فرق بین اسکناس و سند چیست؟.

جواب: می‌گویند اسکناس مالیت دارد و قبض یا سند یا سفته مالیت ندارد، زیرا سند فقط دلیل است برای شیء دیگر و آن که مالیت دارد خودِ سند نیست؛ ولی اسکناس خودش مالیت دارد. نتیجه این می‌شود که اگر سند در دست شخص تلف شود، مالش تلف نشده ولی اگر اسکناس در دست او تلف شود مالش تلف شده است.

یعنی اگر من از کسی سفته بگیرم و آن سفته از بین برود، واقعیت امر تغییر نکرده ولی

اگر اسکناس بگیرم و از بین برود، مال من از بین رفته است. بنابراین نمی‌شود گفت سند خودش مالیت دارد.

سؤال: کسی جنسی را می‌فروشد نقد هزار تومان، یک‌ماهه هزار و صد تومان، دوماهه ... حکم این عمل چیست؟.

جواب: این از جنبهٔ دیگر اشکال دارد و آن مشکل عدم تعیین است؛ یعنی وقتی که من چیزی را می‌فروشم باید مشخص باشد که نقد است یا نسیه- و اگر نسیه است به این مدت است یا آن مدت- به این قیمت است یا آن قیمت. اما اینکه بگویم من الان این جنس را به تو می‌دهم، اگر نقد آوردی این قدر بده، اگر یک‌ماهه آوردی این قدر، اگر دوماهه آوردی این قدر، قطعاً باطل است و منشأ بطلانش هم ربا نیست بلکه غرر و عدم تعیّن است.

سؤال: آیا می‌توان گفت ماهیت ربا استثمار است؟.

جواب: ربا و استثمار دو مسأله است. ممکن است چیزی استثمار باشد ولی ربا نباشد، مثل بیگاری. نتیجهٔ ربا البته همان نتیجهٔ استثمار است. همان‌طور که قرآن می‌گوید ربا ظلم است، یعنی تجاوز به حق دیگری است. به عبارت دیگر رباخوار به آنچه که می‌برد ذی حق نیست. ربا ظلم است ولی هر ظلمی ربا نیست.

سؤال: در مورد استدلالی که دربارهٔ مکیل و موزون و در نتیجه اسکناس کردند، بنده می‌خواستم یک توضیح بدهم که اصولاً مکیل و موزون را از معدود جدا کردن به این تصور بوده که مکیل و موزون یک کالای یکنواخت و همگنی است که فقط وزن و کیل مقدارش را مشخص می‌کند.

بنابراین مشخصات، مرغوبیت و کیفیت [افراد آن] یکنواخت است و در معدود معمولاً این‌طور نیست. در حالی که در واقع این استدلال درست نیست زیرا در آن چیزهایی که مکیل و موزون هستند، بر حسب اینکه مرغوبیت تا چه اندازه باشد، از یک جنس می‌تواند یکی قیمتش دو برابر دیگری باشد، و معدودهایی هستند که گاهی تبدیل به موزون می‌شوند.

مثلاً مدتها بود که تخم مرغ یا پرتقال را دانه‌ای می‌فروختند، حالا کیلویی می‌فروشند. بنابراین معدود هم قابل تبدیل به موزون است. بعلاوه اکنون معدودهایی می‌سازند که عیناً شبیه یکدیگرند، مثل کوکاکولا و به طور کلی اجناسی که از کارخانه بیرون می‌آید. بنابراین به نظر من استدلال مکیل و

موزون و معدود پایهٔ علمی ندارد و نباید ملاک قرار گیرد.

مسأله اسکناس هم به نظر من خیلی ساده است. ارزش اسکناس اعتباری است، زیرا تاریخچهٔ تأسیس بانک و ایجاد اسکناس این مطلب را روشن کرده است. قبل از تأسیس بانک، صرافها گاهی به جای اینکه پول امانتی افراد را بدهند، چون معتبر بودند قبضی به طرف می‌دادند. مثلًا اگر من صد تومان نزد یک صراف داشتم و می‌خواستم جنسی بخرم، به جای اینکه آن صد تومان را از او بگیرم و آن جنس را بخرم، قبضی را که از آن صراف داشتم به فروشنده می‌دادم و فروشنده چون صراف را می‌شناخت قبول می‌کرد. وقتی بانکها پدید آمدند جای صرافها را گرفتند و این کار شکل قانونی و دولتی، و آن قبضها شکل اسکناس پیدا کرد. بنابراین اسکناس نمایندهٔ یک ارزشی است، حالا یا طلا یا نقره و یا چیز دیگر. به هر حال خود اسکناس نیست که اعتبار دارد. عیناً سفته است و آن تفاوتی که آقای مطهری فرمودند که اگر سفته پاره شود اعتبارش از بین نرفته ولی اگر اسکناس مثلًا بسوزد از بین رفته، واقع امر این نیست. اسکناس هم اگر از بین برود و دولت بداند که از بین رفته، اگر اجازه‌های خاص داشته باشد حق دارد پولی به جای آن اسکناس به او بدهد ولی این کار را نمی‌کند، زیرا در این صورت در اجتماع ایجاد اختلال می‌شود. بنابراین هیچ‌گاه کسی اسکناس را مورد معامله قرار نمی‌دهد.

جواب: آنچه که راجع به مکیل و موزون گفتند، همان مطلبی بود که ما به طور اشاره گفتیم. فقها هیچ‌گاه روی فلسفه‌ها فکر نمی‌کنند. آنها از متون اخبار و احادیث، از روی ظواهر اینچنین استنباط کرده‌اند که ربای معاملی فقط در مکیل و موزون حرام است و در غیر مکیل و موزون [حرام] نیست. فقها حتی تعمد دارند که در این گونه مسائل اساساً روی فلسفه‌ها فکر نکنند و اگر کسی بگوید چه فرق می‌کند؟ می‌گویند فرق نکند، نصوص به ما چنین گفته و ما از نصوص پیروی می‌کنیم. ما گفتیم چنین استنباط می‌کنیم که در استنباط از همان نصوص اندکی مسامحه به کار رفته است.

ولی مقصود از مکیل و موزون در نصوص، جنسی است که لااقل در یک صنفش می‌توان صورت کلی به آن داد. اینکه گفتید یک جنس ممکن است [دو نوع باشد] مثلًا دوگونه گندم داشته باشیم مورد توجه هست ولی لااقل در یک صنفش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۴

این‌طور است، یعنی می‌شود صورت کلی به آن داد و گفت گندم خراسان. همین قدر که بشود صورت کلی به آن داد، می‌توان حساب را برد روی کمیت.

و دربارهٔ معدود ما این‌طور استنباط کردیم که آن روایات که مسأله معدود را آورده‌اند، مقصود نه معدودهایی است که از قبیل مکیل و موزون‌اند یعنی با کمیت قابل تقدیرند و احیاناً تبدیل به مکیل و موزون هم می‌شوند مثل تخم مرغ، بلکه مقصود معدودهایی از قبیل اسب و شتر است که آنها را نمی‌شود با کمیت معین کرد و زیاده در مورد آنها صدق نمی‌کند.

اما مسأله اسکناس. ما نگفتیم که حتماً مالیت مال خود اسکناس است، بلکه گفتیم که بنا بر این مطلب است. این یک امر اقتصادی است و امری نیست که فقیه روی آن نظر بدهد، یعنی یک موضوع است. اینکه آیا اسکناس خودش واقعاً مالیت دارد یا اینکه اسکناس هم به منزلهٔ یک سند است و خودش مالیت ندارد، یک امر فقهی نیست که فقیه باید روی آن نظر بدهد، یک امر اقتصادی است. اگر در واقع و خارج ثابت بشود که اسکناس حکم سند را دارد، فقها هم از حرف خود دست برمی‌دارند. مثلًا در مسأله تمبر، من خودم در حاشیهٔ رسالهٔ آقای میلانی نوشته‌ام [که] مسأله تمبر به عقیدهٔ من هیچ درست نیست. اینکه می‌گویند تمبر خودش مالیت دارد و مثلًا یک تمبر دوریالی دو ریال مالیت دارد، صحیح نیست. تمبر به منزلهٔ رسیدی است برای دولت. دولت که می‌خواهد پاکت مرا برساند دو ریال می‌خواهد بگیرد. تمبری که من روی پاکت می‌زنم، رسید پول من است نه اینکه تمبر مالیت دارد. در اسکناس هم بعید نیست که همان حرف شما درست باشد. آنها این‌طور می‌گویند: فرق اسکناس با سند این است که اگر من از شما هزار تومان طلبکار هستم و سندی در دست دارم، چنانچه سند

معدوم شود- بینی و بین اللّه- آن واقعیت از بین نمی‌رود، یعنی باز من از شما هزار تومان طلبکار هستم و ذمهٔ شما مدیون است. ولی اگر شما به جای سند اسکناس به من دادید، به صرف این کار واقعاً شما دین خودتان را پرداخته‌اید. از این ساعت اگر این اسکناس در دست من از بین رفت، شما ذمهٔ خودتان را بری می‌دانید. دولت هم بخواهد بدهد یا ندهد، مال من از بین رفته؛ یعنی این‌طور نیست که شما بگویید سند این شخص از بین رفت، پس من هزار تومان دیگر به او بدهم. ولی چرا شما در اینجا این کار را نمی‌کنید؟.

- چون صادرکنندهٔ سند من هستم ولی صادرکنندهٔ اسکناس دولت است.

دولت می‌تواند این کار را بکند ...

من که از شما هزار تومان طلبکار هستم، معنایش این است که هزار تومان از هزارتومان‌هایی که در بانک هست، مال من است ولی به عهدهٔ شماست که باید آن را به من بپردازید. اگر این‌طور باشد که شما با پرداخت این اسکناس به من در واقع قبضش را به من داده‌اید، قبض که از بین رفت پول من نباید از بین برود.

۳ مسئلهٔ ربا و بانک

اشاره

بنا بود در این جلسه به نوعی نتیجه‌گیری شود. مجموع بحثهایی که در این جلسات شد در اطراف چند موضوع بود که البته این موضوعات به وسیلهٔ افراد مختلف مطرح شد. بعضی از آقایان روی برخی قسمتها بیشتر تکیه داشتند و روی بعضی قسمتها کمتر. یکی از مسائل، مسأله ضرورت بانکها بود که در این جهت آقای مهندس بازرگان بیشتر از دیگران مطلب را تشریح کردند و در صدد اثبات ضرورت بانکها برآمدند. همچنین آقای مهندس طاهری که در اینجا «۱» یک روز مختصر صحبت کردند ولی در انجمن اسلامی مهندسین به طور مفصل صحبت کرده‌اند، جزوه‌ای نوشته‌اند که همان روزهای اول در اختیار من قرار دادند ولی حقیقتش من فرصت مطالعه پیدا نکرده بودم تا در هفتهٔ گذشته دقیقاً مطالعه کردم. به نظر من ایشان بسیار زحمت کشیده‌اند و جزوه‌شان یک جزوهٔ قابل توجهی است، گواینکه من انتقادات زیادی بر بیانات ایشان دارم. انتقاد داشتن بر یک چیزی غیر از این است که اصلًا خود مطلب یک مطلب اساسی پایه داری هست یا نه و نکات قابل توجهی دارد یا نه. جزوهٔ آقای مهندس طاهری جزوهٔ قابل توجهی است، زحمت کشیده‌اند.

ایشان با اینکه لبهٔ تیغشان بیشتر متوجه حمله به بانک است، در عین حال در این جهت با آقای مهندس بازرگان شریک هستند که ضرورت بانکها را تأیید می‌کنند، یعنی ضرورت خاصی را تأیید می‌کنند و به طور کلی نفی نمی‌کنند. البته در

(۱) انجمن اسلامی پزشکان.

مسأله ضرورت بانکها آقای مهندس بازرگان بهتر از دیگران مطلب را تشریح کردند، مخصوصاً در مسأله اصلی بانکها. یک وقت انسان بانک را از نظر حوالهٔ پول و این طور چیزها بررسی می‌کند. درست است که اینها مشروع است ولی مسأله اصلی

بانکها اینها نیست، آنچه که بانک را بانک کرده اینها نیست. آنچه که در مجموع به دست می‌آید این است که مسأله اصلی یک ضرورت است. حالا این ضرورت را می‌توانید بگویید عصر جدید به وجود آورده یا نه، این ضرورت در عصرهای قدیم هم بوده ولی حلش نکرده بودند. به هر حال چنین چیزی در جامعهٔ امروز هست.

بانک یک رابط است

مسأله عمدهٔ بانک که اگر نباشد جایش خالی می‌ماند و بعد باید دید آنجا را به چه وسیله می‌شود پر کرد، این مسأله است که بانک یک رابط و واسطی است میان جمع کردن سرمایه‌ها از یک طرف و به کار انداختن نیروهای انسانی از طرف دیگر.

یعنی این را باید انصاف داد که و لو اینکه بانک در روش و عمل خودش یک سلسله کارهای ظالمانه انجام بدهد- و انجام هم می‌دهد- ولی در عین حال این جهت را هم نباید انکار کرد که همین بانکها سبب شده که یک عده از مردم از جمله خود صاحبان سهام بانکی و بیشتر از آنها مردمی که پولهای راکدی دارند و خودشان اهل اینکه این پولها را به جریان بیندازند نیستند و اگر هم به جریان بیندازند در یک طرحهای خیلی کوچک به جریان می‌اندازند [پول خود را به وسیلهٔ بانک در طرحهای قابل توجه به جریان بیندازند.] یعنی از یک طرف یک مقدار سرمایه‌های در واقع معطل و بیکار هست و از طرف دیگر یک عاملهای انسانی هستند که آماده‌اند یک سلسله کارهایی را با یک سرمایه‌هایی انجام بدهند و خودشان آن سرمایه را ندارند. بانک اینجا یک نقش رابطی دارد. از یک طرف سرمایه‌های مردم را جمع می‌کند و با یک سودی که به آنها می‌دهد آنان را تشویق می‌کند که سرمایهٔ اضافی‌شان را به نام پس‌انداز یا سپرده در بانک بگذارند. از طرف دیگر افراد دیگری که می‌خواهند کار کنند و احتیاج به سرمایه دارند، به بانک مراجعه می‌کنند.

بانک همان سرمایهٔ خودش را به علاوهٔ سرمایه‌های کوچکی که جمع کرده در اختیار اینها قرار می‌دهد، البته با سودی بیشتر از مقدار سودی که به صاحبان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۸

سرمایه‌ها می‌دهد که منافع خودش را هم از همین راه تأمین می‌کند- البته کار خودش را با یک روش ظالمانه و سختگیرانه‌ای انجام می‌دهد- و نتیجه این است که به اصطلاح کارهای اقتصادی به جریان می‌افتد. اشخاصی که می‌گویند بانک ضروری است و باید باشد چنین استدلالی می‌کنند. حالا اگر بانک نباشد آیا کارهای اقتصادی در یک سطح بسیار وسیعی متوقف می‌شود یا نه؟ مسأله اصلی بانکها چنین چیزی است.

بنابراین یکی از مسائلی که ما در اینجا داشتیم مسأله ضرورت بانکهاست، آن هم از همان جهتی که به مسأله ربا حتماً ارتباط دارد. قسمتهای دیگر کار بانک همان طور که آقای مهندس بازرگان گفتند، برای خود بانک مسأله اصلی نیست که کسی بگوید بانک باشد ولی فقط آن کارها را انجام دهد. بانک هیچ‌گاه برای آن کارها تشکیل نمی‌شود؛ برای این کار تشکیل شده و سودش هم در همین کار است. پس چنین ضرورتی وجود دارد و بر ماست که ببینیم آیا می‌شود این ضرورت را در غیر شکل موجود و در غیر شکل ربوی عملی کرد یا نه.

فلسفهٔ حرمت ربا

مسأله دیگر اساساً فلسفهٔ ممنوعیت رباست. اصلًا چرا ربا ممنوع است؟ در این مسأله هم چندان وحدت نظری میان افراد نبود.

آن‌طور که من از بیانات آقای مهندس بازرگان استفاده کردم ایشان در مسأله ممنوعیت ربا بیشتر تکیه‌شان روی روش ظالمانهٔ بانکهاست؛ یعنی راجع به اینکه اساساً اگر کسی سرمایه‌ای را در اختیار دیگری قرار دهد- و لو به صورت قرض- و بخواهد سودی بگیرد، خود این عمل فی حد ذاته چه کم و چه زیاد یک عمل ظالمانه است، چیزی در بیانات ایشان احساس نکردم. اگر هم ربا را قبول نمی‌کنند، به اصطلاح به عنوان یک تعبّد شرعی قبول نمی‌کنند اما اینکه آیا خود این کار- نه به آن روش ظالمانهٔ بانکها با آن سختگیریها بلکه به روش آسانتر- غیر طبیعی هست یا نه، مورد بحث واقع نشد. اگر کسی پولی را به عنوان قرض با سود بسیار کمی در اختیار دیگری قرار دهد، آیا این کار فی حد ذاته قطع نظر از اینکه شارع منع کرده، یک کار نامشروع و غیر طبیعی و ظالمانه است یا ممنوعیتی ندارد؟.

آقای دکتر ... در بیانات خود تکیه‌شان روی کلمهٔ استثمار بود که اساساً

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۹

رباخواری استثمار است. خوب این بیان را اگر قبول کنیم، استثمار کمش یا زیادش ممنوع است. فرق نمی‌کند، همین قدر که استثمار و بهره‌کشی شد جایز نیست. ولی ایشان توضیح زیادی در اطراف این مطلب ندادند که چرا ربا گرفتن استثمار است.

نظریهٔ اول: سرمایه نمی‌تواند تولید سود کند

آقای بهشتی همهٔ بیاناتشان متکی بر این مطلب بود که اساساً سرمایه از آن جهت که سرمایه است نمی‌تواند سود داشته باشد؛ یعنی سود و ارزش فقط و فقط مربوط به کار است و بس، سرمایه به هیچ شکل نمی‌تواند تولید سود کند. بنابراین ربا هم که سود سرمایه است غیر طبیعی است. آن وقت ایشان در مقام توجیه آن مواردی بودند که از نظر اسلام ظاهر امر این است که سرمایه است که تولید منفعت می‌کند. اول وارد مسأله بیع شدند. خوب در بیع هم سود هست. آقای مهندس بازرگان بیانشان این طور بود: اسلام با سود مخالف نیست و قرآن می‌گوید: أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا. آن طور سود را ببرید، این‌طور سود را نبرید. دیگر بیش از این توضیح نمی‌دهد. اما ایشان (آقای دکتر بهشتی) می‌گفتند: «اساساً سود مال کار است و بس، و حقیقت بیع عبارت است از نوعی کار که آن کار عبارت است از تصدی توزیع زیرا تولیدکننده همیشه نمی‌تواند خودش موزّع هم باشد. ناچار ضرورت دارد افراد دیگری واسطه باشند میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، که اینها موزّع هستند. بیع که اسلام آن را تجویز کرده، در واقع نوعی فعالیت مفید اقتصادی است که شارع آن را مجاز دانسته است. ولی ربا که کار نیست، سود سرمایه است و سرمایه نمی‌تواند سود داشته باشد.».

همچنین ایشان می‌خواستند مسأله اجاره را- گواینکه بیان وسیعی در این باره نداشتند- روی همان اساس استهلاک سرمایه توجیه بکنند، به این ترتیب که گفتند:

«اینکه صاحب ملک مال الاجاره می‌گیرد نه این است که خانه از آن جهت که خانه است و سرمایه است سودی دارد، بلکه از آن جهت است که خود خانه که سرمایه است یک کار تجسم یافته است. یک وقت کار را انسان یکجا به دیگری منتقل می‌کند. این می‌شود بیع. یک وقت هم انسان کار را تدریجاً منتقل می‌کند، چون این کار به تدریج مستهلک می‌شود و از بین می‌رود. وقتی که انسان کار را تدریجاً به دیگری منتقل می‌کند اسمش می‌شود اجاره. وقتی که من خانه‌ای را به شما اجاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۰

می‌دهم (این خانه عمرش مثلًا پنجاه سال است) در واقع قیمت خانه که صد هزار تومان است روی این پنجاه سال تقسیم می‌گردد، می‌شود سالی دو هزار تومان. در واقع وقتی که من این خانه را برای مدت یک سال به شما اجاره می‌دهم، یک

پنجاهم آن را به شما فروخته‌ام. و خود اجاره نوعی فروختن است، فروختن محصول کار به دیگری.».
مضاربه را هم ایشان از همین راه می‌خواستند توجیه کنند. و بنابراین از نظر ایشان فلسفهٔ حرمت ربا این است که سرمایه به طور کلی سود ندارد.

نظریه دوم: ربا قرض است و قرض نمی‌تواند سود داشته باشد

ما خودمان روز اول که در این زمینه صحبت می‌کردیم، نظرمان بر این اساس نبود که سرمایه از آن جهت که سرمایه است سود ندارد. به عقیدهٔ ما این توضیحات هم نمی‌تواند درست باشد. یعنی نه اجاره بر میزان استهلاک سرمایه است، و نه مضاربه را به این شکل می‌شود توجیه کرد. ما مسأله حرمت ربا را بر این اساس بیان کردیم که ماهیت ربا قرض است و قرض از آن جهت که قرض است نمی‌تواند سود داشته باشد، یعنی وام نمی‌تواند سود داشته باشد. معتقد بودیم که سرمایه می‌تواند سود داشته باشد اما در حالی که در جریان است، حالا هر نوع جریانی، بازرگانی یا غیر بازرگانی. یعنی وجود عینی سرمایه که در جریان است می‌تواند سود داشته باشد. قاعدهٔ طبیعی هم این است که وجود عینی سرمایه در وقتی که در جریان است و سود دارد، ملک هر کسی باشد، سود متعلق به اوست.
در مضاربه، سرمایه از ملک صاحب سرمایه خارج نشده. ملک اوست و در جریان است. اگر سود دارد، در سود سهیم است. زیان هم اگر دارد متوجه اوست و به عامل مربوط نیست. اما طبیعت قرض این است که من تملیک به شما می‌کنم به ضمان، یعنی مال خودم را تملیک می‌کنم به شما و عهدهٔ شما را مدیون خودم قرار می‌دهم. از همان ساعتی که تملیک کردم، وجود عینی آن مال ملک شماست نه ملک من. و به همین دلیل زیانی که بر این مال وارد می‌شود، بر شما که قرض‌گیرنده هستید وارد است و اگر به من بگویید پولی که به من دادی تلف شد و از بین رفت، خواهم گفت به من مربوط نیست؛ مال من نبوده، من الان از عهدهٔ تو طلبکار هستم.
به همین دلیل که ضمانش بر عهدهٔ مقرض نیست، سودش هم- اگر سودی داشته
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۳۱۱
باشد- از مقرض نیست، یعنی از ملک قرض دهنده خارج شده و در ملک قرض‌گیرنده وارد شده. سودی هم اگر داشته باشد متعلق به قرض‌گیرنده است. پس طبیعت قرض اقتضا می‌کند عقیم بودن را و اینکه اگر انسان می‌خواهد قرض بدهد، قرض الحسنه باشد؛ یعنی یا باید انسان قرض ندهد و یا اگر قرض می‌دهد قرض الحسنه باشد. اینکه من، هم پولی را به حالت قرض در بیاورم و در ذمهٔ طرف قرار بدهم و هم از آن پول که وجود عینی‌اش مال من نیست سود بگیرم، اصلًا از نظر طبیعت حقوقی کاری است ظالمانه. این هم یک توجیه دیگر که ما کردیم.

نظریه سوم: پول چون ارزش قراردادی دارد نمی‌تواند سود داشته باشد

آقای مهندس طاهری توجیه سومی دارند که البته دیگران هم گفته‌اند. ایشان در اینکه ربا نمی‌تواند سود طبیعی باشد، تکیه‌شان روی ماهیت پول است نه ماهیت سرمایه. آقای بهشتی تکیه‌شان روی ماهیت سرمایه است اعم از اینکه سرمایه پول باشد یا کالا. می‌گویند اصلًا سرمایه نمی‌تواند سود داشته باشد. ما تکیه‌مان روی ماهیت قرض بود، گفتیم نوع قرض نمی‌تواند سود داشته باشد. آقای مهندس طاهری تکیه‌شان روی ماهیت پول است که پول اساساً نمی‌تواند سود داشته باشد نه کالا، به

این معنی که می‌گویند اساساً ارزش پول نه ارزش واقعی است و نه ارزش مبادله‌ای، و مقصودشان از ارزش واقعی چیزهایی است که برای زندگی انسان ضروری است ولی قابل مالکیت و مبادله نیستند مثل هوا و نور. اینها را می‌گویند دارای ارزش واقعی است. و مقصودشان از ارزش مبادله‌ای، اشیائی است که برای انسان مفید است و قابل مالکیت و نقل و انتقال می‌باشد و دست انسان در تهیهٔ آن به کار افتاده، مثل همهٔ کالاهای ساخته شده. ولی پول را می‌گویند نه ارزش واقعی دارد و نه ارزش مبادله‌ای، یک امر قراردادی است. یک ارزش قراردادی برای آن قائل شده‌اند برای تسهیل مبادلات. شاید قدیمترین بیانی که در همین زمینه به این شکل ابراز شده متعلق به غزالی است که در تفسیر المیزان هم از او نقل شده است. اساساً بشر احتیاج داشته به مبادله میان کالای زاید بر احتیاجش که تولید کرده و کالای مورد احتیاجش که در دست دیگران بوده است. مثلًا گندم دارد و پارچه می‌خواهد.

ناگزیر باید گندم با پارچه مبادله شود. اما اگر همیشه تولیدکنندهٔ گندم و تولیدکنندهٔ پارچه بخواهند همدیگر را پیدا کنند که هر یک به کالای دیگری احتیاج داشته باشد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۲

مواجه با مشکلاتی خواهند شد. برای رفع این مشکلات بعدها که جامعه اندکی تکامل پیدا کرد، چیزی را پیدا کردند که واسط و رابط باشد و به آن ارزش دادند برای اینکه مبادلات را آسان کند، و آن پول است. [آقای مهندس طاهری] می‌گویند پول از آن جهت که پول است در واقع سرمایه نیست، یک امر قراردادی است و امر قراردادی نمی‌تواند سود داشته باشد. حالا اگر لازم باشد، عبارت خود ایشان را می‌خوانم که جامعتر باشد.

نظریهٔ صحیح

این بود چند- به اصطلاح- فلسفه‌ای که برای ممنوعیت ربا در اینجا ذکر شد و من نتوانستم جز همان فلسفه‌ای که به نظر خودم رسیده و طرح کردم، فلسفهٔ دیگری را قابل قبول بدانم و در اینجا که در مورد نظریات مختلف قضاوت می‌کنم به نفع خودم قضاوت می‌کنم.

ماده نقض‌ها:

۱. اجاره

مسأله دیگر که مهم است مسأله ماده نقض‌هاست، یعنی اینکه اگر ربا حرام است پس چرا چیزهای دیگری که مشابه رباست حرام نیست؟.

یکی از ماده نقض‌ها اجاره است. کسانی که ربا را تجویز می‌کنند می‌گویند ربا کرایهٔ پول است. کرایه گرفتن یا جایز است و یا جایز نیست. اگر جایز نیست هیچ اجاره‌ای نباید در دنیا جایز باشد و اگر جایز است چه فرقی می‌کند که کرایهٔ پول باشد یا کرایهٔ خانه؟ بر اساس آن فلسفه‌هایی که برای حرمت ربا گفته شد، جواب این اشکال فرق می‌کند. اگر نظر آقای مهندس طاهری را بخواهیم، می‌گوید: پول از آن جهت منفعت ندارد که سرمایه نیست و ارزش ندارد، ولی اجاره روی یک شیء ذی ارزش است که ارزش واقعی دارد. ارزش پول ارزش اعتباری است ولی ارزش مثلًا خانه ارزش واقعی است. ایشان مخصوصاً آن نظر آقای بهشتی را که اجاره بر اساس استهلاک است، رد می‌کنند و گفته‌اند هرگز چنین چیزی نیست. در عمل هم ما

می‌بینیم چنین چیزی نیست. اصلًا بسیاری از چیزها را که اجاره می‌دهند نه تنها استهلاک سرمایه نیست بلکه بسا هست که به نفع آن سرمایه هم هست. مثلًا اسبی را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۳

که مدتی بیکار مانده، کرایه می‌دهند تا چند ساعتی کار کند و می گویند این حرکت چند ساعته برای سلامت خود اسب هم خوب است. بنابراین لزومی ندارد که مال الاجاره را بر اساس استهلاک سرمایه یعنی ضرری که بر سرمایه وارد می‌آید بدانیم. بعلاوه می‌دانیم که مال الاجاره نه در قانون شرع و نه در قانون عرف از این فرمول به دست نمی‌آید که اصل قیمت تقسیم بر زمان کل استهلاک ضرب در زمان جزء استفاده، بلکه حساب جداگانه‌ای دارد و به حساب منافع شیء گذاشته می‌شود. اگر ما در باب ربا فلسفهٔ استثمار را قبول کنیم مسأله اجاره هم قهراً نمی‌تواند حل بشود، چون فلسفهٔ استثمار مبتنی بر همین اصل است که ارزش فقط مال کار است و بس. در آن صورت اجاره را هم باید بر همان اساسی توجیه بکنیم که آقای بهشتی کردند. ولی آن‌طور که ما توجیه کردیم؛ گفتیم چه مانعی دارد که سرمایه خودش سود داشته باشد، زیرا در بسیاری از موارد خود سرمایه هم مثل انسان کار می‌کند یا لااقل ابزار کار انسان است؛ یعنی انسان بدون سرمایه یک مقدار کار می‌تواند بکند، همین انسان با کمک سرمایه کار بیشتری می‌تواند بکند. مثال ساده‌اش اینکه وقتی انسان بدون بیل زراعت می‌کند و هنگامی که با کمک بیل زراعت می‌کند، محصول کارش در این دو حال برابر یکدیگر نیست، بلکه کاری که به وسیلهٔ بیل انجام می‌دهد مساوی است با مجموع کار خودش و کارِ کاری که روی بیل صورت گرفته که آن کار این است که چوب را از درخت جدا کرده‌اند و بعد آهنگر بیل را در ظرف مثلًا یک ساعت درست کرده (یا اساساً آن ابزار هم شیء موجودی است در طبیعت؛ فرق نمی‌کند). بنابراین انسان مالک کار خودش هست و مالک کارِ کارِ خودش هم هست.

بنا بر آنچه که ما در مورد فلسفهٔ تحریم ربا گفتیم، فرق اجاره و ربا معلوم است.

گفتیم در اجاره، موجر مالک وجود عینی خانه می‌باشد و چون وجود عینی خانه است که منافع می‌دهد پس منافعش هم متعلق به اوست. ولی در ربا، مقرض مالک وجود عینی پول نیست و به همین جهت مالک سود آن نیز نمی‌باشد. این یک مادهٔ نقض بود که چندان هم مهم نیست.

۲. نسیه

ماده نقض مهم مسأله نسیه است. در قدیم هم که ما با طلاب بحث می‌کردیم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۴

بیشتر تکیه‌شان در مادهٔ نقض، مسأله نسیه بود و آن این است که چه فرقی میان ربا و نسیه است؟ چرا ربا حرام است و معاملهٔ نسیه حرام نیست؟ این اشکال، اشکال مهمی است زیرا در عمل و در واقعیت هیچ فرقی نمی‌کند میان اینکه کسی پولش را به دیگری بدهد در ظرف مدتی معین و مبلغی روی پول خود بکشد و اینکه کالایی را نسیه به یک مدت معین بفروشد و مبلغی روی قیمت آن بکشد. این در واقع همان است. وقتی که من کالا-یی را که قیمتش هزار تومان است شش‌ماهه می‌فروشم به هزار و صد و بیست تومان، در واقع کأنّه این‌طور می‌گویم: من این را به شما می‌فروشم به هزار تومان، و صد و بیست تومان علاوه بابت این شش ماه تأخیر. پس واقعیت نسیه همان واقعیت رباست!.

آقای مهندس بازرگان ظاهراً معتقد بودند که راه حلی ندارد و فرقی نمی‌کند. لهذا در بعضی موارد می‌خواستند تقریباً نوعی

ربـا را تجویز کننـد که ظالمانه نیست و به اصـطلاح ربای غیر ظالمانه است به دلیل اینکه اسـلام نسـیه را تجویز کرده و این هم همـان‌طور است. وقتی که روش ربا ظالمانه نباشـد، تقریباً مثل نسـیه می‌شود؛ یعنی اصل موضوع منتفی نیست، بلکه این نوع ربا مثل بعضی نسیه‌ها می‌شود.

آقای مهندس طاهری و آقای بهشتی هر دو در مقام حل مشکل نسیه بر‌آمده‌اند.

استدلال آقای مهندس طاهری را من درست متوجه نشدم. چون چند سطر بیشتر نیست از روی متن یادداشتهای ایشان می‌خوانم تا ببینیم می‌شود توجیه کرد یا نه.

ایشان بیانی دارند راجع به ربا که نزدیک به بیان آقای بهشتی است. می گویند:.

ربا در لغت به معنی زیاد شـدن است و ربا به معنی مصـطلح که در اسـلام تحریم شـده به موجب تعریف، اخذ اضافه در مبادلهٔ مثلین است «۱» که می‌تواند مبادلهٔ پول با پول باشد یا مبادلهٔ دو کالای همجنس و مشابه با گرفتن مقداری اضافه، بر خلاف بیع که مبادلـهٔ متقابـل دو جنس مختلف است و منافع طرفین در آن مبادله ملحوظ است. در بیع ممکن است یک طرف پول باشـد، یعنی مبادلهٔ کالا و پول، و ممکن است هر دو طرف کالا باشند.

---

(۱) استاد: البته این تعریف فقط در ربای معاملی جایز است و الّا در قرض که اصلًا معامله یعنی خریدوفروش نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۵

و آنجا که می گویند ربا مبادلهٔ دو کالای همجنس و مشابه است، در پاورقی می گویند:.

از این تعریف به خوبی پیـداست که خریـدوفروش کالاهای مختلف به صورت نسـیه و اقساطی که طبعاً خریـدار مبلغی بیش از قیمت نقـدی بایـد بپردازد، به عکس آنچه که بسـیاری تصور می‌کننـد ربـا محسوب نمی‌شود، زیرا ربـا مبادلـهٔ مثلین است ولی خریدوفروش نسیه مبادلهٔ پول و کالاست و وقتی که فروشـنده تمامی کالا را در اختیار خریدار قرار می‌دهد بدون اینکه تمامی قیمت را دریافت کرده باشد «۱» طبعاً در مقابل این امتیاز چیزی بابت کرایهٔ آن قسمت از کالا که پولش پرداخت نشده طلبکار است که به نحوی بین طرفین می‌تواند توافق شود، حتی اگر به صورت درصد معینی از قیمت کالا باشد که شباهت به نرخ بهره دارد. در تـوجیه این مسـأله می‌تـوان گفت که کالاـ یـک بـار به طـور قطعی فروخته می‌شـود که در دست خریـدار یـا مصـرف می‌شود و یا به تدریـج مسـتهلک خواهـد شد و فروش مجدد آن مسـتلزم تولید مجدد است، در حالی که پول معینی در دست رباخوار دائماً گردش ربوی دارد ..

ایشان فرض خاصـی کرده‌اند و آن اینکه اگر کسی جنسی را نسیه بخرد به طوری که مثلًا نصف آن را نقد بخرد و نصف دیگر را نسیه، در این صورت خریدار تمام پول را به فروشنده نداده و در واقع نصف کالا را مالک شده و لو اینکه به حسب صورت تمام کالا را مالک شـده است. در واقع معامله آن وقت صورت می گیرد که او پول آن نصف دیگر کالا را که در نزد وی باقی می‌مانـد بپردازد. پس آن اضافه قیمتی که می‌دهـد، کرایهٔ آن مقدار از کالاست که پولش را نداده و در واقع کأنّه هنوز به طور قطعی فروخته نشده است.

اگر این توجیه را بپذیریم باید این‌طور بگوییم که در معاملهٔ نسیه در جایی که هیچ پول داده نشده، در واقع اساساً کالا فروخته نشده. آنگاه فروختن واقعی

---

(۱) استاد: ممکن است چیزی دریافت نکرده باشد.

صورت می گیرد که خریدار پول را بپردازد یعنی آخر مدت، و در تمام مدت مقرر او دارد کرایه می‌دهد.
ولی نمی‌توان نسیه را این‌طور توجیه کرد، زیرا همهٔ کالاها کرایه‌ای نیست. یک کالا کالای مصرفی است، یعنی استفاده‌اش به معدوم کردنش است. کسی که جنسی نظیر میوه را به طور نسیه می‌خرد و پس از خرید آن را مصرف می کند و پولش را مثلًا شش ماه دیگر می‌خواهد بدهد، آیا می‌شود گفت که آن پول اضافی را به عنوان کرایه می‌دهد؟! کرایهٔ چه چیزی؟! همان روز اول آن را مصرف کرده است.
بنابراین این مطلب را نمی‌توان به این صورت بیان کرد.
آقای بهشتی نسیه را به صورت دیگری توجیه کردند، باز بر همان اساسی که گفتند اصولًا بیع عبارت است از نوعی کار، و سرمایه هرگز سود ندارد. می گویند:.
چون کار بایع این است که توزیع بکند، دائماً بخرد و بفروشد، وقتی که جنس خود را به نسیه فروخت امکان فعالیت اقتصادی را از خودش سلب کرده.
این اضافه را در مقابل سلب این امکان فعالیت اقتصادی می گیرد.
پس می گویند زمینهٔ نسیه با زمینهٔ ربا فرق می کند. در واقع میان این دو کار فرقی نیست، میان افرادش فرق است. کسی بابت نسیه پول می گیرد که کارش توزیع است.
در مقابلِ سلب امکان فعالیت اقتصادی‌اش یک پول اضافی می گیرد. ولی رباخوار کارش توزیع نیست که بگوییم با قرض دادن جلو کارش گرفته می‌شود. اساساً کاری نداشته است که جلو آن گرفته شود.
این بیان هم به نظر من نمی‌تواند بیان کاملی باشد. اولًا فرق است میان بیع و تجارت. تجارت نوعی بیع است. بیع یعنی فروختن. فروشنده لازم نیست موزّع باشد، اعم است از اینکه کارش توزیع باشد یا نباشد. انسان لباسش هم که کهنه می‌شود آن را می‌فروشد. این هم خودش بیع است، تجارت نیست. در تجارت، شغل، واسطه گری است. اینجا آقای بهشتی تکیه‌شان بر این است که چون معاملهٔ نسیه جلوی کار کسی را که کارش توزیع است گرفته است، در مقابل، فروشنده پول اضافه‌ای می گیرد. اگر این مطلب درست باشد، باید معاملهٔ نسیه فقط برای تاجر که کارش تجارت و توزیع است درست باشد ولی برای غیر تاجر که کارش تجارت

نیست و اتفاقاً مثلًا خانه‌اش را می‌فروشد درست نباشد، زیرا کسی که شغلی غیر از تجارت دارد اگر خانه‌اش را با قیمت بیشتر نسیه بفروشد نمی‌تواند به خریدار بگوید حالا که من این خانه را به شما نسیه دادم شما جلوی کار توزیع مرا گرفتید، چرا که او کار توزیع ندارد. پس این دلیل نمی‌تواند شامل همهٔ معاملات نسیه باشد. و بعلاوه ممکن است رباخوار بگوید اگر جایز است که شخصی به خاطر دیگران امکان فعالیت اقتصادی‌اش را برای یک مدت موقت از خود سلب کند و در ازای آن پولی بگیرد، من از او فداکارتر هستم. من تمام عمر این امکان را از خودم سلب می کنم و در خانه می‌نشینم تا کار او به جریان افتد. اگر فلسفهٔ گرفتن این پول اضافی سلب امکانات باشد، فرق نمی کند که این سلب امکانات موقت باشد یا غیر موقت. ولی نفس سلب امکان نمی‌تواند پول داشته باشد، مثل اینکه کسی خودش را فلج کند و بعد بگوید من در مقابل اینکه خودم را فلج کردم پولی از شما می گیرم. نه، [وقتی من کالایی را به شما نسیه می‌فروشم] از خودم سلب امکان می کنم و در مقابل به شما امکان می‌دهم. پس مبادله است میان امکان خودم و امکان شما، یعنی امکان خودم را به شما تفویض کرده‌ام در مدت موقت.

رباخوار هم واقعاً وقتی پول به افراد می‌دهد، امکانی را که در اختیار خودش هست از خود سلب می‌کند و به دیگران می‌دهد، منتها همه عمر کارش این است. بنابراین این توجیه هم نمی‌تواند صحیح باشد.

نظارت بر نرخها

همچنین ایشان می‌خواستند به تعبیر خودشان لیبرالیسم اقتصادی یعنی آزادی اقتصادی را نفی کنند. بیانی که ایشان داشتند که همان مسأله تثبیت نرخها و نظارت بر نرخهاست، هم درست است و هم درست نیست، یعنی به یک نظر درست است و به نظر دیگر درست نیست.

در مسأله آزادی نرخها یعنی اینکه یک مالک به حکم (النّاسُ مُسَلَّطونَ عَلیٰ امْوالِهِمْ) آزاد باشد که جنس خودش را گران بفروشد یا ارزان، آیا اینکه کسی حتی در معاملهٔ نقد بی‌انصافی کند و گران بفروشد، فی حد ذاته در اسلام یک عمل قانونی است یا نه؟ نمی‌گویم مشروع، چون ممکن است یک عمل حرام باشد ولی در عین حال قانونی باشد. مثلًا إِذٰا نُودِیَ لِلصَّلٰاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلیٰ ذِکْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۸

الْبَیْعَ «۱» روز جمعه وقتی که ندای نماز جمعه بلند می‌شود، بشتابید و بیع را رها کنید.

دستور قرآن است و اگر انسان در آن وقت مشغول بیع باشد کار حرامی مرتکب شده.

ولی آیا معامله‌اش هم باطل و غیر قانونی است؟ فرق است میان اینکه معامله، غیر قانونی باشد و اینکه معامله قانونی باشد اما در عین حال کار، کار حرامی باشد.

اینها از یکدیگر تفکیک می‌شود. معاملاتی که بر اساس بی‌انصافی است، خود معامله صحیح است یعنی قانونی است به این معنی که مبادله صورت می‌گیرد، یعنی به موجب چنین معامله‌ای واقعاً مشتری مالک مبیع می‌شود و بایع مالک ثمن، ولی در عین حال بایع مرتکب کار حرام شده است.

در بسیاری از موارد است که اسلام جلو یک کار حرام را به عنوان حرام گرفته، یعنی منع تحریمی آورده ولی منع وضعی نیاورده و نگفته معامله فاسد است. از جمله در معاملهٔ مضطر است. مثلًا کسی از روی اضطرار می‌خواهد خانهٔ مسکونی‌اش را بفروشد در حالی که به آن احتیاج دارد. چرا می‌خواهد بفروشد؟

چون یک احتیاج مهمتری پیدا کرده، مثلًا بچه‌اش سخت مریض شده و برای معالجهٔ او احتیاج به پول دارد و غیر از خانه هم چیزی ندارد. یک زیدی که پول دارد و می‌داند که این شخص مضطر است، می‌گوید من حاضرم این خانه را بخرم. از اضطرار او سوء استفاده می‌کند و خانه را به قیمتی کمتر از قیمت واقعی آن می‌خرد.

آیا کار این شخص حرام است یا نه؟ حرام است. معامله چطور؟ فاسد است یا صحیح؟ اگر معامله فاسد باشد، آن شخص حاضر نمی‌شود خانه را بخرد و اگر هم بخرد، فروشنده حق ندارد در پولی که دریافت کرده تصرف کند. نتیجه این می‌شود که بچه‌اش بمیرد؛ یعنی باطل بودن این معامله به نفع مضطر نیست، حرام بودن این بی‌انصافی به نفع مضطر است. اما اگر بگویند معامله باطل است نتیجهٔ آن این است که این خانه ملک خریدار نمی‌شود، پس پول خانه هم ملک فروشنده نمی‌شود. اگر همهٔ خریداران بخواهند آن خانه را به قیمت کمتر از قیمت اصلی بخرند، پس مضطر در اینجا چه کند؟!.

پس اینکه آیا فروشنده و خریدار چنین آزادی را از نظر قانونی یعنی از نظر صحت معامله دارند یا نه، یک مطلب است؛ بی‌انصافی فی حد ذاته حرام است،

(۱) جمعه/ ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۹

مطلب دوم؛ و حق داشتن حکومت اسلامی بر تعیین نرخها که جلو این آزادی را بگیرد، مطلب سوم است. خود این حق داشتن حاکم دلیل بر این است که اینها فی حد ذاته آزادند و او حق دارد این آزادی را محدود کند. مثلًا در معاملۀ ربوی معنی ندارد بگوییم حاکم معاملۀ ربا را منع کند. اصلًا حاکم منع کند یا نکند، این معامله باطل است. همچنین معاملۀ غرری، حاکم چه آن را منع کند و چه اجازه دهد، فی حد ذاته باطل است. حکومت اسلامی حق دارد در یک سلسله معاملاتی که فی حد ذاته و از نظر فردی مجاز است، طبق قانون فوق قانون، روی مصالحی که تشخیص می‌دهد جلو آزادی اوّلی‌ای را که خود شارع داده است بگیرد. پس مسأله تثبیت نرخها خودش مؤید این آزادی است به حسب طبع اوّلی، نه اینکه معنایش این است که پس چنین آزادی‌ای وجود ندارد. این آزادی به طبع اوّلی وجود دارد ولی حکومت اسلامی باید این آزادی را در شرایط معین محدود کند. منتها این محدودیت در شرایط زمانی و مکانی مختلف فرق می‌کند. یک وقت نباید محدود باشد، یک وقت باید محدود باشد، یک وقت حاکم باید خیلی تضییق کند، یک وقت باید اندکی تسهیل قائل باشد. از این جهت در اختیار حاکم قرار داده‌اند. مثلًا اسلام می‌توانست این‌طور بگوید: هر فروشنده‌ای اگر جنس خود را نقد می‌فروشد، چنانچه با سودی بیش از ده درصد بفروشد معامله‌اش باطل است و اگر نسیه می‌فروشد فلان مقدار باشد نه بیشتر. ولی این کار را نکرده، زیرا درست هم نبوده که یک قانون کلی لا یتخلّف ازلی و ابدی وضع بکند. اما این اختیار را به حاکم داده است.

نسیه ناشی از آزادی فروشنده است در تعیین قیمت

معاملۀ نسیه در واقع یک استفاده‌ای است از اضطرار؛ یعنی از نوع معاملات مضطر است، البته نه به آن شدت. کسی که جنسی را نسیه می‌خرد، حتماً به دلیل این است که نمی‌تواند پول آن را نقد بدهد یا لااقل برایش صرف نمی‌کند. فروشنده در فروش جنس خود آزاد است. مشتری را در شرایط خاصی می‌بیند و آن اینکه پول را اکنون نمی‌تواند بدهد و می‌خواهد بعد از مدتی بپردازد. از این حالت اضطرار او استفاده می‌کند و قیمت را بالا می‌برد. معاملۀ نسیه بالا بردن قیمت است، نه قیمت به علاوۀ چیزی دیگر. بالا بردن قیمت در معاملۀ نقدی هم فی حد ذاته [موجب فساد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۰

معامله نیست.] البته همان‌طور که عرض کردم ممکن است حرام باشد. حرمت تکلیفی را با حرمت وضعی نباید اشتباه کنیم. خیلی موارد، حلال تکلیفی است ولی در حد یک حرامْ مبغوض است مثل طلاق که پیغمبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: با یک طلاق عرش الهی می‌لرزد.

ابْغَضُ الْحَلالِ عِنْدَ اللّٰهِ الطَّلاقُ.

ممکن است کسی بگوید چیزی که این قدر مبغوض است که به موجب آن عرش الهی می‌لرزد، چرا نگفته‌اند منسوخ یا حرام است؟ پاسخ این است که طلاق چیزی است که اسلام می‌خواهد واقع نشود اما نمی‌خواهد از طریق زور واقع نشود که گویی اسلام می‌گوید من نمی‌گذارم واقع بشود. می‌خواهد طوری باشد که مردم این کار را نکنند، چون ازدواج یک پیوند عاطفی است، پای عاطفه در میان است؛ یعنی می‌خواهد خانواده بر اساس روابط عاطفی باقی بماند نه اینکه اساس خانواده که روابط عاطفی است از بین برود و اسلام بگوید من می‌خواهم به زور این پیوند را برقرار کنم. نظیر این است که مریدها اعتقاد و

ارادتشان از امام جماعت سلب شود. بایـد عادلش بدانند تا پشت سرش نماز بخوانند، و ممکن است اسلام هم خیلی متأسف باشد که چرا مردم به این آدم خوب ارادت ندارند. ولی حالا که ارادت ندارند، به زور پاسبان نمی‌شود مردم را کشید داخل مسجد. این کار فی حد ذاته زوربردار نیست. لهذا [دربارهٔ طلاق] می‌گوید ابغض الحلال. حلال است و مبغوض. معاملهٔ نسیه هم همین‌طور است. بنابراین مسأله صحت و فساد یک معامله یک مطلب است و مسأله نامطلوب و حرام بودن آن، مطلب دیگر. من خیال می‌کنم مسأله نسیه جز همان آزادی فروشنده در تعیین نرخ جنس خود چیز دیگری نیست. البته اگر حکومت اسلامی قانونی برای نسیه معین کند که قیمت نباید از حد معینی بیشتر باشد، قانونِ فوق قانون است و مانعی ندارد.

راه حل‌ها – ملی کردن بانکها

مسأله سوم مسأله مهم راه حل‌ها بود. مخصوصاً در اینجا باید سراغ آقای مهندس بازرگان و آقای مهندس طاهری رفت که ضرورت بانک را خوب تشریح و تحلیل کردند، به ویژه آن ضرورت اصلی را که رابط بودن بانک است میان صاحبان سرمایه و محتاجان یا تولیدکنندگانی که احتیاج به سرمایه دارند.

ببینیم این مسأله را به چه شکل می‌خواستند حل کنند. راه حلی که آقای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۱

مهندس طاهری بیشتر روی آن تکیه کرده‌اند، مسأله عمومی کردن یا ملی کردن بانکهاست.

مطلبی را ما در بحثهای گذشتهٔ خودمان به صورت یک احتمال ذکر کردیم و گفتیم دیگران و مخصوصاً مصریها نیز این مطلب را گفته‌اند که اساساً حرمت ربا مربوط به سرمایه‌های خصوصی است نه سرمایه‌های عمومی، زیرا فلسفهٔ حرمت ربا این است که ربا به دلیل سود قطعی داشتن و مصونیت از هرگونه زیان، غیر طبیعی است چون قرض ربوی حالت شترمرغ را دارد؛ از نظر سود داشتن حکم مضاربه را دارد و از نظر ضرر نداشتن حکم قرض را دارد و لهذا بانک هیچ وقت ضرر نمی‌کند. وقتی یک طبقه‌ای در کشور باشند که همیشه سود ببرند و هیچ وقت ضرر نداشته باشند و یک طبقهٔ دیگر در سود احیاناً شریک باشند ولی ضررها همیشه متوجه آنها باشد، این امر منجر به فاصلهٔ طبقاتی بسیار عظیم می‌شود با همهٔ لوازم و عواقب خودش. این در صورتی است که رباگیرنده شخص باشد تا طبقه تشکیل شود. اما اگر رباگیرنده هم خود مردم باشند، یعنی مجموع مردم باشند و به عبارت دیگر حکومت یا دولت باشد، در این صورت پولی که از مردم به عنوان ربا گرفته می‌شود و در خزانهٔ دولت جمع می‌گردد جزء بودجهٔ عمومی می‌شود و به شکل دیگری به میان خود مردم بازمی‌گردد. در این مورد آقای مهندس طاهری تعبیر لطیفی کردند، گفتند: «در اینجا ربا هست ولی رباخوار وجود ندارد. قرآن هم گفته: لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوا. اکل، آکل می‌خواهد.» در اینجا ربا هست ولی رباخوار وجود ندارد، چون کسی نیست که بخواهد بخورد. آن که باید بخورد خود مردم هستند، یعنی مال مردم برمی‌گردد به خود مردم.

آقای مهندس بازرگان به ایشان ایراد گرفتند و گفتند:

فکر ملی کردن بانکها ناشی از یک نوع طرز تفکر به اصطلاح سوسیالیستی است که عده‌ای می‌گویند هرکاری را اگر فرد بکند جایز نیست ولی اگر دولت بکند جایز است. مثل این است که بگوییم قمارخانه یا مرکز فحشایی را اگر فرد دایر بکند جایز نیست ولی اگر دولت دایر کند مانعی ندارد. این کار یا بد است یا بد نیست. اگر بد است چه فرق می‌کند که دولت انجام دهد یا غیر دولت، و اگر بد نیست باز چه فرق می‌کند؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۲

این ایراد به نظر من وارد نیست و مقایسه هم مقایسهٔ صحیحی نیست. در مورد قمار، دایرکننده هرکه باشد، دولت یا غیر دولت فرق نمی‌کند، فلسفهٔ حرمت قمار در هر دو حال وجود دارد. در هر حال قمار به تعبیر قرآن اکل مال به باطل است که پولی بی‌جهت و بر اساس شانس از جیب کسی به جیب دیگری منتقل می‌شود و دارای ضررهای روانی مثل هیجان و مغالبه می‌باشد. در فحشاء هم همین‌طور است. اینها [یعنی طرفداران این نظریه که اگر رباگیرنده دولت باشد مانعی ندارد و به عبارت دیگر مدافعین ملی شدن بانکها] مدعی هستند که آن فلسفه‌ای که شارع برای حرمت ربا در نظر گرفته است که ایجاد اختلاف طبقاتی است، اصلًا در اینجا وجود ندارد.

اگر فلسفه‌اش وجود داشته باشد، البته فرق نمی‌کند که دولت این کار را بکند یا غیر دولت، مثل شراب‌فروشی که فلسفه‌اش در هر حال وجود دارد، می‌خواهد دولت این کار را بکند یا فرد. ولی اینها مدعی هستند که فلسفهٔ حرمت ربا در مورد دولت به هیچ شکل وجود ندارد. این از نظر فلسفه.

از نظر دیگر که آقای مهندس طاهری هم روی آن تکیه کرده‌اند و حالا من به بیان فقهی‌اش می‌گویم- البته فقهای ما این را قبول ندارند ولی برخی گفته‌اند- مطلب از این قرار است که فقها هیچ‌گاه به فلسفهٔ احکام کار ندارند و معتقدند که ما اگر بخواهیم در مسائل تابع فلسفهٔ کارها بشویم و با فلسفهٔ خودمان کارها را بسنجیم، فقه را به کلی زیر و رو کرده‌ایم. ما نوکر ادلّه و نصوص هستیم، یعنی هرطور که نصوص و ظواهر حکم کند ما تابع آن هستیم. ممکن است در بسیاری موارد فلسفه‌هایش را درک کنیم. در این صورت خیلی هم خوشوقت می‌شویم. اگر در موردی هم فلسفه‌اش را درک نکردیم، از نص دست برنمی‌داریم به خاطر فلسفه. و لهذا آن روز که آقای مهندس ... گفتند چه فرقی است میان «مکیل و موزون» و معدود، من به ایشان جواب دادم که یک وقت است ما می‌گوییم: از نظر نصوص چه فرق است؟ من خودم مطالعه‌ای که دارم همین است که از نظر نصوص هم فرقی نیست. اشتباه کرده‌اند کسانی که از نظر نصوص فرق گذاشته‌اند میان معدود و «مکیل و موزون». ولی یک وقت انسان به نصوص کاری ندارد. نصوص، صریح می‌گوید باید مکیل و موزون باشد و نه معدود. بعد ما بگوییم چه فرق می‌کند؟ فلسفه‌اش که یکی است، پس نصوص را رها کنیم. نه، فقیه این‌طور فکر نمی‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۳

بیان فقهی

در مسأله ربا گرفتن دولت احتمالًا می‌توان بدون توجه به فلسفه، از نصوص هم مطلبی را استنباط کرد و آن این است که فقها نوعی استنباط دارند که آن را «الغاء خصوصیت» می‌نامند و چیزی است نظیر قیاس منصوص العلّة. الغاء خصوصیت یعنی گاهی در یک موردی دلیلی وارد می‌شود که ما اگر خیلی جمود به ظاهر لفظ بکنیم نمی‌توانیم از آن تجاوز کنیم، اما حتی عرف هم به ما اجازه می‌دهد که از ظاهر لفظ بگذریم؛ یعنی استدلال ما فلسفه‌بافی نیست، بلکه خود عرف هم ما را تأیید می‌کند و می‌گوید این جمود است. حالا من مثال اعلایش را ذکر می‌کنم.

اخباریین ما خیلی معروفند به اینکه جامد بودند. اینها خیلی جمود به ظاهر لفظ دارند. از جمله جمودهایی که برایشان نقل می‌کنند و می‌خندند- البته من در کتابهای خودشان ندیده‌ام؛ ممکن است برایشان ساخته باشند- این است: می‌دانیم مستحب است که در کفن میت نوشته شود که او شهادت می‌دهد به وحدانیت خداوند و به رسالت پیغمبر، و می‌گویند دلیلش این است که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در کفن فرزندشان اسماعیل نوشتند:

اسْماعیلُ یَشْهَدُ انْ لا الَهَ الَّا اللّهُ وَ انَّ مُحَمَّداً رَسولُ اللّهِ.

اینها می‌گویند در کفن هرکس که می‌خواهیم این جمله را بنویسیم باید بنویسیم: اسْماعیلُ یَشْهَدُ ... چون حضرت صادق علیه السلام به همین صورت نوشت. می‌گوییم حضرت صادق که نوشت اسْماعیلُ ... چون مرده اسمش اسماعیل بود. حالا اگر مرده اسمش اسماعیل نبود، باز ما باید بنویسیم اسماعیل ...؟!.

مثال دیگر اینکه مثلًا در نص چنین وارد شده: رَجُلٌ باعَ کَذا وَ کَذا. از امام سؤال می‌کنند حکمش چیست؟ امام می‌فرماید حکمش این است. آیا در اینجا ما می‌توانیم جمود کنیم بگوییم در حدیث دارد که مردی چنین کرد، اگر زن باشد این حکم جاری نیست؟! فقها می‌گویند عرف خودش الغاء خصوصیت می‌کند. معلوم است که مورد سؤال «رَجُلٌ» بوده، ولی مرد بودن در اینجا خصوصیت ندارد.

این را می‌گویند الغاء خصوصیت؛ یعنی با اینکه ظاهر لفظ محدود است، ولی این مقدار توسعه با متفاهَم عرف هم جور در می‌آید. در باب ادلّهٔ ربا ما مواردی می‌بینیم که اسلام در آن موارد ربایی را که خود تصریح می‌کند: لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ

ربا ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است، نوعی استثمار است «۱» و بالأخره ظلم است، مجاز می‌داند. می‌گوید بین زوج و زوجه و بین والد و ولد ربا مانعی ندارد. مخصوصاً پدر از پسر می‌تواند ربا بگیرد. در اینجا این مطلب را ضمیمه می‌کنند که احکام عقلی قابل تخصیص نیست. نمی‌شود گفت ظلم هیچ جا جایز نیست ولی در یک جا جایز است. اگر چیزی در یک جا جایز شد، معلوم می‌شود که ظلم نیست نه اینکه با اینکه ظلم است جایز است، چون نمی‌تواند ظلم باشد و جایز باشد. آن وقت می‌گوییم چطور است که در میان والد و ولد یا زوج و زوجه ربا جایز است و این ربا ظلم نیست؟ توجیه خیلی روشنی دارد و آن اینکه حرمت ربا به تعبیر امروز برای این است که فاصلهٔ طبقاتی ایجاد نشود، منشأ اجحاف به دیگری نشود. دو نفر بیگانه حتی دو برادر که حساب زندگی‌شان از یکدیگر جداست اگر از یکدیگر ربا بگیرند، منجر به بدبختی یکی و خوشبختی دیگری می‌شود. ولی با توجه به اینکه میان پدر و پسر یک روابط عاطفی بسیار قوی وجود دارد (مخصوصاً از طرف پدر نسبت به پسر) و خصوصاً اینکه معمولًا پدر زودتر از پسر می‌میرد و ثروت او میان فرزندان تقسیم می‌شود، در واقع ربایی که پسر به پدر می‌دهد مثل این است که از یک جیبش در می‌آورد و به جیب دیگرش می‌گذارد. فلسفهٔ ربا در اینجا وجود ندارد. همین‌طور است در مورد زوج و زوجه‌ای که واقعاً زندگی مشترک دارند و آنچه دارند برای یکدیگر خرج می‌کنند. ربا گرفتن اینها نیز از یک جیب به جیب دیگر رفتن است.

بنابراین آن ایرادی که آقای مهندس بازرگان به آقای مهندس طاهری گرفتند به نظر من وارد نیست. ولی اینکه این نظریه را بپذیریم یا نپذیریم، بستگی دارد به اینکه از نظر فقهی آن گونه الغاء خصوصیت در اینجا می‌توانیم بکنیم یا نه. ممکن است بسیاری از فقها بگویند نه، ما این مقدار الغاء خصوصیت نمی‌کنیم، این نوعی قیاس است. چون فقها از قیاس بیش از حد می‌ترسند. علت این امر هم- مکرر عرض کرده‌ام- بیش از حد استفادهٔ غلطی بوده است که ابو حنیفه و اتباع او از قیاس کرده‌اند. ابو حنیفه و اتباع او به بهانهٔ اینکه اخبار ضعیف است و حدیث قابل اعتماد کم داریم، بنای فقه را بر قیاس و مشابه‌سازی و این گونه کارها نهادند. و اگر با فقه سیاسی ابو حنیفه مبارزه نشده بود، هم از طرف خود سنیها و هم از طرف شیعه، اصلًا

---

(۱) اگر چه گفتیم هر استثماری ربا نیست ولی هر ربایی نوعی استثمار است.

دیگر از فقه چیزی باقی نمانده بود. خود سنیها داستان شیرینی در این زمینه نقل کرده‌اند که ابو حنیفه آنچنان به قیاس گرفتن عادت کرده بود که در امور طبیعی هم قیاس می‌کرد و گاهی چیزهای مضحکی از آب در می‌آمد. (حالا ممکن است این داستان را به عنوان شوخی ساخته باشند.) می‌گویند روزی ابو حنیفه رفته بود نزد سلمانی در حالی که ریشش تازه جوگندمی شده بود. به او گفت: برای اینکه این موهای سفید در نیاید آنها را از ریشه بکن. سلمانی گفت: اتفاقاً در این صورت بیشتر در می‌آید. گفت: پس موهای سیاه را بکن! چون عادت کرده بود به قیاس کردن، با خود گفت اگر موی سفید با کندنش بیشتر در می‌آید پس موی سیاه را بکند تا بیشتر درآید.

بنابراین پذیرفتن یا نپذیرفتن این نظریه بستگی دارد به نظر فقیه که الغاء خصوصیت بکند یا نکند. بعید هم نیست که در اینجا الغاء خصوصیت مانعی نداشته باشد؛ یعنی اگر ما راه حل‌های دیگری نداشته باشیم، این نظریه امر مستبعدی نیست ولی به طور قاطع هم نمی‌توان گفت.

راه حل‌های دیگر: مضاربه، قرض الحسنه، پیش‌فروش

آقای مهندس طاهری در میان کارهای مفید بانک و ضرورت بانک، توجهشان فقط به همان وامهای تولیدی یعنی قسم چهارمی که آقای مهندس بازرگان گفتند بوده است. قهراً راه حل دیگری غیر از این راه حل که در جستجوی آن بودند همان راه مضاربه است که راه صحیحی است و آقای مهندس بازرگان هم همان راه را طی کردند. آقای مهندس طاهری دو نوع وام ذکر کرده بودند: یکی وام درماندگان که مورد قرض الحسنه است و همه اتفاق نظر دارند که راه حل این نوع وام این است که حتماً باید در جامعهٔ اسلامی صندوقهای قرض الحسنه وجود داشته باشد و راه حلی غیر از این ندارد و اصلًا وجود صندوق قرض الحسنه قطع نظر از اینکه احتیاج دیگران را رفع می‌کند، نماینده یک کمال عاطفی برای جامعه است. و دیگر، وامهای تولیدی که قبلًا گفتیم راهش مضاربه است.

ولی دو نوع وام دیگر بود که آقای مهندس بازرگان ذکر کردند ولی آقای مهندس طاهری متعرض آنها نشدند و قهراً راه حلش را هم ذکر نکردند. یکی وام امیدواران بود که راه حلش خیلی ساده است، همان مسأله پیش‌فروش است. کسی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۶

که کالایی دارد که بعد در اختیار او قرار می‌گیرد و الان احتیاج به پول دارد ولی درمانده نیست یعنی تأمین و ذخیره دارد منتها ذخیره‌اش مدتی بعد به او می‌رسد، به جای اینکه قرض ربوی بکند می‌تواند پیش‌فروش بکند. فرق بین قرض ربوی و پیش‌فروش این است که در قرض ربوی، قرض دهنده تأمین بیشتری دارد. خوب تأمین نداشته باشد، لزومی ندارد که ما همیشه به نفع سرمایه‌دار سخن بگوییم.

آیا وام بستانکاران یک ضرورت است؟

باقی می‌ماند وامی که ایشان نام آن را وام بستانکاران گذاشته‌اند و راه حل آن را این‌طور بیان کردند که یک صندوق تعاونی وام به وجود بیاید و شرکایی داشته باشد که پولهای اضافی خود را به عنوان وام به این صندوق بدهند و به نسبت معینی حق داشته باشند وام بگیرند و ضمناً بهره‌ای نیز با نرخ عادی منظور شود. بعد صاحبان سرمایه به هیئت مدیره وکالت بدهند که سود حاصله را در پایان سال متناسب با بهره‌های پرداختی تقسیم کند. در این صورت عملًا وام‌گیرنده‌ها فقط در حدود هزینهٔ بانک

بهره داده‌اند و هیچ کس از دیگری ربا نگرفته است.

این راه حل گویا مانعی ندارد، البته به شرط اینکه- همان‌طور که آقای بهشتی اضافه کردند- همه توجه داشته باشند که این ربا، ربای صوری است نه ربای واقعی؛ یعنی شکل قضیه به صورت رباست نه اینکه واقعاً ربا باشد.

ولی مطلبی به صورت سؤال به نظرم رسید و آن اینکه آیا وام بستانکاران را می‌توان واقعاً جزء ضرورتها به شمار آورد یا نه؟ این وام معمولًا وام تجار است.

اصلًا آیا این کار در عالم بازرگانی یک کار صحیح و سالمی است که تاجر مرتب جنس بخرد، آن را نسیه بفروشد، بعد سفته‌هایش را نزول کند، دوباره جنس بخرد، باز نسیه گرانتر از نقد بفروشد و همین‌طور این کار ادامه داشته باشد؟ اصلًا خود این کار غیر طبیعی است. در این جهت باید نظر آقای بهشتی را تأیید کرد که فلسفهٔ وجود تاجر این است که تاجر موزّع است. توزیع اگر به شکل سالم صورت بگیرد، قیمتها هم زیاد گران نمی‌شود. ولی وقتی که تاجر به جای اینکه کارش توزیع یعنی وساطت باشد، با تجار دیگر معامله کند و معاملات در میان خودشان انجام شود- در بازار اغلب، معاملات در میان خود بازرگانان می‌چرخد نه اینکه اینها رابط و واسطه باشند میان تولیدکننده و مصرف‌کننده- اثر این کار، گران شدن قیمت است به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۷

چندین برابر و به زیان مصرف‌کننده. کسی که به صورت یک بستانکار احتیاج به وام بانکی دارد، این وام را برای چه می‌خواهد؟ برای اینکه این معاملات بیهوده را که زیانش متوجه مصرف‌کننده است زیاد کند. فعالیت اقتصادی در بازار زیاد است ولی اکثرش به نفع خود سرمایه‌دارهاست که با یکدیگر معامله می‌کنند. نتیجه‌اش این است که یک فرشی که مثلًا در کاشان تهیه می‌شود و برای تولیدکنندهٔ اصلی- که آن کارگر و صاحب مواد اولیهٔ آن است- شاید متری ۵۰ تومان هم درآمد نداشته باشد، در اثر اینکه آن سرمایه‌داری که کارخانهٔ قالی‌بافی را تولید کرده مقداری بر قیمت آن می‌افزاید و مقدار بیشتری در اثر گردش در بازار بر قیمت آن افزوده می‌شود، به قیمت مثلًا متری هزار تومان به دست مصرف‌کننده می‌رسد. باید حساب کرد که وام بستانکاران که فقط مورد احتیاج بازرگانان است نه مورد احتیاج کسانی که طرح کشاورزی یا صنعتی دارند، آیا یک امر ضروری هست که بعد ما دنبال راه حلش برویم یا نه؟ به نظر من این وام یک امر چندان ضروری نیست. کسی که جنسش را نسیه فروخته، سودش را بعد می‌برد. چه لزومی دارد که حتماً یک معاملهٔ بیهوده هم ایجاد کند؟!.

عرایض من در اینجا پایان پذیرفت.

پرسش و پاسخ

سؤال: کارهایی نظیر طبابت چه صورتی دارند؟ آیا بیع هستند یا چیز دیگر؟ و در طبابت، پولی که بیمار می‌دهد در ازای چیست؟.

جواب: این گونه کارها اجاره است، اجیر شدن است. در باب اجاره، این نکته را متعرض هستند. اجیر شدن دو نوع است. یک وقت کسی اجیر می‌شود به این صورت که در یک مدت معین کار خودش را به طور مطلق در اختیار شخصی قرار می‌دهد. در این مدت، اختیار با آن شخص است که از او کار بخواهد. ممکن است کارش محدود باشد و ممکن است چند کار باشد؛ بگوید تو در این یک شبانه روز اجیر من هستی؛ در این مدت، از این نوع کارها- ممکن است مشخص هم نباشد- هرکدام را از تو خواستم انجام بده. او فقط باید آماده برای این کار باشد و اگر یک شبانه روز بگذرد و از او کار نگیرد او مزدش را باید

بگیرد، چون می‌گوید من خودم را و وقت خودم را در اختیار تو قرار دادم در مقابل این مقدار پول؛ تو استفاده

نکردی ولی پولش را باید بدهی. اما یک نوع دیگر اجاره هست که در آن، موجر به وقت و نیرو و غیره کار ندارد، نفس کار را می‌خواهد. مثل اینکه شما پارچه‌ای را نزد خیاط می‌برید و به او می‌گویید اگر لباس مرا این گونه دوختی، من این قدر به تو مزد می‌دهم. در اینجا شما خیاط را برای یک مدت معین اجیر نمی‌کنید، بلکه در مقابل این کار به او مزد می‌دهید. کار طبیب از این قبیل است. شخص به طبیب می‌گوید شما مثلًا نسخه بده یا معاینه کن- نمی‌گوید تو یک ساعت یا دو ساعت اجیر من هستی- من در مقابل این کار مزد می‌دهم. بنابراین این دو را نباید با همدیگر اشتباه کرد.

یادداشتهایی از استاد شهید بر جزوۀ آقای مهندس طاهری

در تعریف ربا می‌گوید: اخذ اضافه در معاملۀ مثلین.

البته این تعریف به حسب اصطلاح فقهی شامل ربای معاملی می‌شود نه ربای قرضی، ولی مقصود نویسنده اعم است. اینجا می‌توان بحثی را آغاز کرد و گفت اساس ربا همان ربای معاملی است و قرض حریم آن است، عکس آنچه قبلًا گفته‌ایم؛ ولی بسیار مشکل است. بحث دیگر این است که در قرآن، بیع در مقابل ربا قرار گرفته است. آیا مقصود خصوص ربای قرضی است و یا شامل ربای معاملی هم می‌شود که خود نوعی بیع است؟ اگر مقصود خصوص ربای قرضی باشد باید بگوییم مقصود این است که ربا مطلقاً حرام است و بیع حلال است الّا برخی بیعهای ربوی.

پس طبیعت بیع در مقابل طبیعت ربا قرار نگرفته است، یعنی بسیار مستبعد است که بیع در مقابل ربا قرار گیرد و بعضی افراد بیع خارج شود و داخل در طرف مقایسه قرار گیرد. و اگر مقصود اعم باشد، معلوم می‌شود که قرآن معاملۀ مثل به مثل را بیع نمی‌داند. بیع چیزی جز این نیست که مبادلۀ واقعی میان کالاهای مورد احتیاج صورت گیرد. معاوضۀ یک شیء به همجنس خودش مبادلۀ واقعی نیست، بلکه فقط همان اضافه گرفتن است. حقیقت بیع، مبادلۀ احتیاجات است و حقیقت ربا اضافه گرفتن است، و اگر معامله مثل به مثل بشود و لو به صیغۀ «بِعْتُ» و «اشْتَرَیْتُ» باز همان اضافه گرفتن است نه مبادله. ضمناً معلوم می‌شود که اسلام ماهیت بیع را به صیغه و لفظ و «بعت» و «اشتریت» نمی‌داند، به مبادلۀ واقعی دو جنس مختلف می‌داند. اصلًا باید دید در همۀ روایات، معاملۀ مثل به مثل به نام بیع نامیده شده یا

ربا. قابل توجه است.

بعید نیست که در جامعه‌های ابتدایی فرق قرض و بیع مشخص نبوده و پول هم در کار نبوده و فقط جنس را می‌داده‌اند که در مقابل پس از مدتی همان جنس را به مقداری اضافه بگیرند.

***. در صفحۀ ... به پیروی از کتاب اسلام و مالکیت می‌گوید: اشیاء گاهی دارای ارزش واقعی هستند مثل آب، هوا، نور و گاهی [دارای] ارزش مبادله‌ای، و پول فاقد هر دو ارزش است.

حقیقت این است که هوا و نور فاقد ارزشند، کالاها دارای ارزش واقعی هستند و پول دارای ارزش مبادله‌ای.

***. توجیهی برای نسیه کرده‌اند که ربا نیست، زیرا مبادلۀ مثلین نیست و پول زیادتر از قیمت واقعی برای این است که در حقیقت چون هنوز ثمن پرداخت نشده عملًا مبادله نیست ولی قانوناً هست. این مبلغ اضافه در حقیقت به منزلۀ اجاره و کرایۀ مبیع است در آن مدت.

این توجیه صحیح نیست برای اینکه اولًا حقیقتاً نقل و انتقال تحقق یافته و لهـذا اگر مبیع تلف شود، از مال مشتری است نه بایع و طبعاً منافعش به خود او تعلق دارد نه به بایع. ثانیاً ممکن است مبیع غیر قابل بقا باشـد مثل میوه‌جات و یـخ و بالأخره چیزهایی که انتفاعش به اتلافش است نه به ابقائش، و در این صورت کرایه معنی ندارد.

حقیقت این است که اشکال نسیه مبتنی بر این است که ثمن و مثمن یک قیمت واقعی دارد که آن همان مقدار کاری است که روی آن صورت گرفته است و ملاک ارزش هم همین است. و دیگر اینکه هرچه زاید بر مبلغ واقعی قیمت گرفته شود رباست و حـد اکثر این است که هرچه زائـد بر مبلغ واقعی، متناسب بـا مـدت و به خـاطر زمـان و عامـل زمـان گرفته شود ربـاست. در صـورتی که نظریـهٔ دیگر نیز هست و آن اینکه ملاـک و معیـار قیمت، عرضه و تقاضـاست و عرضـهٔ کم و تقاضـای زیـاد واقعاً ارزش را بالاـ می‌برد و ثانیاً قیمت و ارزش توافق شـده لاـزم نیست حتماً توافق داشـته باشـد با قیمت واقعی، اعم از آنکه قیمت واقعی را کار تعیین کند یا عرضه و تقاضا.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۰

معاملهٔ نقـدی بر زیادتر از مبلغ واقعی نیز صـحیح است و احیاناً بی‌انصافی از یک طرف و گشادبازی از طرف دیگر هست ولی ربـا نیست. خلاـصه لیبرالیسم در تجارت قابل جلوگیری، و تعیین نرخ عادلانه به سود مصرف‌کننـده و خریـدار است به خلاف نسـیه که از نوع معاملهٔ مضـطر است که جلوگیری از آن به زیان خریدار است که نوعی مضطر است. به هر حال معاملهٔ نسیه در اسـلام از قبیل معاملهٔ مضـطر است که فروشـنده یا خریدار باشد. مضـطر چاره‌ای ندارد از اینکه به کمتر از قیمت عادله در بازار آزاد بفروشـد و به بیشتر از قیمت عادله بخرد. زیادهٔ قیمت توافق شـده بر قیمت واقعی و لو در اثر اضـطرار یک طرف- که یک نوع آن اضـطرار نسـیه بخر است- نباید ربا تلقی شود و ربا نیست. تأثیر عامل زمان در حقیقت به نسبت فرق می‌کند چون مبین میزان اضطرار است.

***. در صـفحهٔ ... مسـأله اینکـه ارزش پـول ارزش واقعی نیست و اعتبـاری است و برای این است که مقیـاس و معیـاری برای ارزشها باشد، طرح شده است. (البته به صورت دیگر طرح شده که ارزش پول نه واقعی است و نه مبادله‌ای، ولی بیانشان ناقص است و بیـان صـحیح همین است که مـا گفـتیم.) پس پـول کالاـ نیست و در مرابحه، پـول تغییر عنـوان داده و به صـورت کـالا درآمـده و برایش اجاره معین شـده است و این دو عیب دارد. یکی اینکه پول که باید واسط و رابط باشد و همیشه در گردش، متمرکز می‌شود و هم راکـد و حـال آنکه پول نبایـد متمرکز یا راکـد بشود. و دیگر اینکه چیزی که کالا نیست به صورت کالا در می‌آید و خاصـیت کالا یعنی کرایه برایش معین می‌شود. می‌گویند اختلاف اصـلی طرفداران و مخالفان ربا در همین اسـت که طرفداران، پول را نیز نوعی کالا می‌شمارند بر خلاف مخالفان.

ولی ما در بحث ربا گفته‌ایم که این فلسـفه اولًا با نظر اسلام سازگار نیست، چون از نظر اسلام مطلقِ قرض و مطلقِ معاملهٔ مثلین رباست و اختصاص به پول ندارد.

پس علتی شاملتر و جامعتر لازم است. ثانیاً واقعاً چه فرقی هست میان پول و کالا؟

پول علی الفرض جوهر ارزش کالاست یا ارزش تجسم‌یافتهٔ کالاهاست؛ یعنی وقتی که کسـی کالای خود را به دیگری واگذار می‌کنـد، دو راه برایش هست: یکی اینکه کالاـی دیگر ارزشـداری در مقابـل بگیرد، دیگر اینکه نفس ارزشـی برابر ارزش آن کالا تحویل گیرد. ولی خود ارزش ذاتاً چیزی نیست که مستقل از هر ماده‌ای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۱

قابل نقل و انتقال باشـد مگر به شـکل ذمه و عهـده که قابل تحویل گرفتن نیست مگر در ضـمن یک عین، و در عالم اعتبار هم

قابل اعتبار نیست چون قابل ارائه نیست.

پول به منزلهٔ تجسم ارزش کالاهاست و یا به منزلهٔ یک سند معتبر برای عموم است، و چون پول عین ارزش تجسم یافته است چرا نباید کرایه داشته باشد؟ اگر نظر ما را در باب قرض قبول کنند، هر دو اشکال بالا حل است. اگر نظر ما را قبول نکنند، این مشکل حل نمی‌شود. به هر حال فلسفه‌ای که ایشان ذکر کرده‌اند همان فلسفهٔ موروث از ارسطو است که پول مولّد نیست، پول پول نمی‌زاید.

***. در صفحهٔ ... دفاع دکتر ... را از ربا که نوعی کرایهٔ پول است نقل می‌کند و انتقادش این است که پول کالا نیست، و حال آنکه استدلال صحیح این است که قرض غیر از اجاره است. پول از آن جهت غیر قابل اجاره است که مانند میوه‌جات با بقائش قابل استفاده نیست. چیزی که هست میوه‌جات با مصرف قابل استفاده است و پول با گردش، و بنا بر استدلال نویسنده ربای غیر پول اشکالی ندارد.

***. در صفحهٔ ... به نوعی جمع می‌کند میان آنچه در صفحه ... گفت که پول کالا نیست و کرایه ندارد و آنچه در صفحه ... گفت که پول کرایهٔ معین ندارد. می‌گوید:.

اسلام برای واگذاری سرمایهٔ جنسی کرایهٔ مشخص قائل شده ولی در مورد سرمایهٔ نقدی که آن را کالا نمی‌شناسد، برای صاحب سرمایه یا وام‌دهنده بهرهٔ نامعینی که تابع سود ناشی از فعالیت وام‌گیرنده است قائل شده. به عبارت دیگر چون به نظر اسلام پول کالاـ نیست، کرایهٔ معین ندارد ولی سود نامشخص دارد (؟!) که اصطلاحاً در فقه اسلامی آن را روش مضاربه می‌نامند ..

جواب این است که اسلام در هیچ جا برای وام‌دهنده پول یا غیر [آن] بهرهٔ معین یا نامعین قائل نشده است. مضاربه وام نیست و سود مضاربه هم بهرهٔ پول نیست. پس این نظر که [چون] از نظر اسلام پول کالا نیست کرایهٔ معین ندارد، درست نیست. پول کالا نیست و کرایه ندارد چون غیر قابل انتفاع با بقای عین است؛

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۲

و مضاربه هم وام نیست. سود مضاربه بنا بر نظریهٔ نویسنده صرفاً ناشی از کار عامل است، ولی از نظر اسلام ناشی از اشتراک سرمایه و کار عامل است؛ سرمایه در حکم یک آلت است که نقشی مؤثر دارد.

[یادداشت] بانک- ضرورتها

کارهای بانک به تفصیل جداگانه باید بیان شود، ولی عمده چیزی است که گفته می‌شود در عصر جدید بالخصوص ضرورت است و آن مربوط است به دو چیز:

الف. سرمایه‌ها راکد نماند و در گردش باشد. بانک وسیلهٔ جذب سرمایه‌های کوچک به صورت پس‌انداز یا سپردهٔ ثابت و دادن بهره و یا جایزه به آنها، سرمایه‌ها را جمع می‌کند و در اختیار افرادی که لیاقت فعالیت دارند (تجاری، کشاورزی، صنعتی) با گرفتن سود (البته سود بیشتر) قرار می‌دهد و علی‌هذا بانک به منزلهٔ رابط و دلال و واسطهٔ سرمایه و کار است.

ب. بانک موجب می‌شود که بر وسعت دامنهٔ فعالیتها افزوده شود. در وامهای بستانکاران که به صورت خریدوفروش سفته صورت می‌گیرد، سبب می‌شود که فروشنده به انتظار وصول پولش بیکار ننشیند بلکه با فروش سفته به قیمت کمتر و تهیهٔ پول نقد، به ابتکار بازرگانی یا کشاورزی یا صنعتی دست بزند. (البته خریدوفروش سفته معمولًا مربوط است به کار بازرگانی و واسطه‌گری، و معلوم نیست از نظر مصالح جامعه این اندازه فعالیت را بشود به حساب توزیع صحیح گذاشت بلکه بیشتر موجب اشکالات در توزیع می‌شود، چون هرچه عمل واسطه‌گری زیادتر شود، بر خلاف فعالیت کشاورزی و صنعتی، کالا گرانتر

می گردد.).

وام امیدواران نیز اگر به منظور مصرف نباشد موجب توسعهٔ فعالیت گیرندهٔ وام می‌شود. ولی وام امیدواران اگر به منظور توسعه باشد، خودبه خود داخل در وام تولیدکنندگان می‌شود.

۴ مسئلهٔ ربا و بانک

اشاره

این جلسه، جلسهٔ خاتمه و پایان است «۱». به طور خلاصه یک نوع نتیجه گیری می کنیم از آنچه گفتیم و ابتدا پاسخ سؤالاتی را که در جلسهٔ پیش مطرح شد به طور خلاصه عرض می کنم.

سؤالی را مطرح کردند که البته سؤال خوبی بود و در آن مسئله‌ای ذکر شد که این گونه امور را به تعبیر فقها عناوین ثانویه می گویند. گفتند این مطلب را نباید مورد غفلت قرار داد که اگر ما به انتظار چیزی که ایده‌آل است و فعلًا وجود ندارد باشیم و از امکانات موجود استفاده نکنیم و اینها را ممنوع بدانیم، عواقب بسیار سوئی خواهد داشت. مثال خوبی ذکر کردند و آن مسأله حکومت جور است که این مسأله اتفاقاً در فقه هم مطرح است. اسلام نظریه‌ای دارد در باب حکومت و حاکم که باید چنین و چنان باشد. ولی در شرایطی مثل الان که چنین حکومتی وجود ندارد «۲»، یعنی آن حکومتی که موجود است غیر از حکومت ایده‌آل است، با توجه به اینکه پستهای دولتی به منزلهٔ سنگرهاست، اگر مسلمانان واقعی- که در واقع در اقلیت هستند- به دلیل اینکه حکومتْ صالح نیست، تمام پستها را رها کنند و بگویند قبول این پستها همکاری با حکومت جور است و ما نباید در این کارها دخالت کنیم، نتیجه‌اش ذلت و بدبختی مسلمین است. حدیثی است که در فقه هم مورد استناد است. می گویند:

ما لا يُدْرَكُ كُلُّهُ لا يُتْرَكُ كُلُّهُ

چیزی که همه‌اش را نمی‌شود به دست

---

(۱) [این جلسه در برخی موارد حالت پرسش و پاسخ دارد. در این موارد سخنان حضار با حروف ریزتر ذکر شده است.]

(۲) [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

آورد، همه‌اش را هم نباید رها کرد؛ هر مقداری را که امکان دارد باید استیفا کرد. در مسأله حکومت از قِبَل جائر، این مسأله را در فقه طرح کرده‌اند که قبول حکومت و قبول پست از طرف جائر حرام است ولی در مواردی جایز می‌شود و در مواردی واجب و آن، جایی است که امر به معروف و نهی از منکر و یا نجات عده‌ای از مسلمانان متوقف بر آن باشد. یعنی یک وقت هست که شخص اگر پستی داشته باشد، خدماتش برابر است با زیانهایی که از آن می‌رسد. اینجا می گویند قبول آن پست، مباح و جایز است. و یک وقت هست که شخص با اشغال این پست خدمات زیادی انجام می‌دهد. [در این مورد می گویند قبول این پست واجب است.] این یک امر معقولی است و در دنیا هم امر معقولی به شمار می‌رود و بسیاری از حزبها و دستجاتی که با یک دسته دیگر مخالفند و حکومت در دست آن دسته است، می‌روند پستهای آنها را اشغال می کنند برای

اینکه در آن پستها به هدفهای خود نائل شوند.
ایشان گفتند مسأله بانک هم همین‌طور است و بعد مثال زدند که اگر بنا شود تجار و بازرگانان یا کسانی که طرحهای صنعتی یا کشاورزی دارند، به دلیل اینکه اکنون آن بانکی که ما می‌خواهیم وجود ندارد و این بانکی هم که هست حرام است، با سرمایهٔ خصوصی خودشان کار کنند، با توجه به اینکه دنیای امروز دنیای رقابت است نتیجه‌اش شکست خوردن و معدوم شدن است. این مطلب، البته اساسی و قابل توجه است ولی فرع بر این است که ما ببینیم آیا در همین شرایط حاضر ایجاد یک بانک شرعی ناممکن است یا ممکن. اگر به اینجا رسیدیم که در شرایط حاضر بانک شرعی فقط یک ایده‌آل است ولی عملًا امکان ندارد، واقعاً هم نوبت به این حرف می‌رسد و این را باید اصلی نظیر قبول حکومت از قبل جائر تلقی کرد. ولی اگر این قضیه ممکن باشد، ما در درجهٔ اول باید برویم دنبال ایجاد یک بانک شرعی.
آقای دکتر ... بحثی داشتند که این بحث در جهت تأیید همان راه حلی بود که آقای مهندس طاهری و دیگران هم طرح کرده بودند و آن اینکه ضرورت بانک را این‌طور توجیه می‌کنند که بانک می‌تواند با گرفتن قرضها به صورت پس‌انداز یا سپرده‌ها، سرمایه‌های کوچک را جمع‌آوری کند و بعد در اختیار دیگران بگذارد که این خودش یک وسیلهٔ جریان امور اقتصادی است و خدمت بزرگی هم هست و ما هم اصل خدمت را فی حد ذاته قبول کردیم ولی اینکه راهش را حتماً راه ربا دادن و
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۵
ربا گرفتن بدانیم درست نیست، بلکه راه مضاربه صحیح است و این، مطلب تازه‌ای نبود. چیزی که بود ایشان تعبیر بورس کردند که به معنی خرید سهام است. البته این مطلب به این شکل قبلًا به ذهنم نیامده بود و این برای من مشکلی بود که اگر بنا شود سرمایه‌های جزئی وارد کارهایی نظیر خرید سهام بشود، این کار عملًا دچار اشکال می‌شود زیرا مرتب افراد می‌آیند سرمایه‌ای در بانک می‌گذارند و اگر بانک بخواهد آنها را در موارد مختلف شریک کند، در عمل ممکن است دچار اشکال شود؛ به خلاف وضع جاری بانک که پول را از افراد می‌گیرد برای خودش و بعد پول خودش را به عنوان ربا می‌دهد. این اشکال ندارد. ایشان به این صورت گفتند و شاید آقای مهندس طاهری هم نظرشان این بوده که اساساً بانک سهام را خودش مستقیماً می‌خرد، یعنی بانک خودش مستقیماً وارد عمل مضاربه یا مزارعه و نظیر اینها می‌شود و خودش مستقیماً در سهام شرکت می‌کند. بعد افراد دیگری که می‌آیند پولی را به عنوان سپردهٔ ثابت بپردازند، بانک به موجب اجازه‌ای که از طرف سایر شرکا دارد سهام خودش را به آنها می‌فروشد و حتی ممکن است اگر مصالح کلی بانک اقتضا کند به قیمت گرانتر هم بفروشد. به هر حال آن مشکل محاسبه هم به این طریق حل می‌شود که بانک خودش مستقیماً سهام را بخرد و بعد این سهام را به اشخاص بفروشد. ممکن است کسی اشکال کند که معمولًا مردم در سپرده‌ها و پس‌اندازها پول را می‌دهند برای اینکه هرگاه خواستند بتوانند آن را پس بگیرند ولی اگر بخواهد به صورت خرید سهام باشد، بسا هست که نتوانند آن را پس بگیرند.
پاسخ این است که بانک در اینجا نقش دلال را بازی می‌کند به این صورت که مثلًا یکی از شرکا می‌خواهد سهام یک کارخانهٔ قند را بخرد و شریک دیگری می‌خواهد آن سهام را بفروشد ...
– در عمل غیر ممکن می‌شود، زیرا مثلًا من پولی را در بانک می‌گذارم و دو روز دیگر می‌روم آن را پس می‌گیرم. اگر بانک بخواهد حساب کند که امروز فلان مقدار به من بفروشد و دو روز دیگر آن را پس بدهد ...
نه، حساب جاری غیر از این است. در عمل این‌طور نیست. در عمل انسان پولهایی را که احتمال می‌دهد چند روز دیگر می‌خواهد آن را پس بگیرد، به صورت حساب جاری می‌گذارد ولی معمولًا پولهایی را به صورت پس‌انداز یا سپرده

می‌گذارند که لااقل به حسب احتمال به این زودیها آن را پس نمی‌گیرند.

- آن در سپردهٔ ثابت است ولی در پس‌انداز معمولی این‌طور نیست.

مسأله پس‌انداز و سپردهٔ ثابت جزء ضروریات نیست که حتماً باید یک پس‌انداز داشته باشیم و یک سپردهٔ ثابت. ما می‌خواهیم ببینیم آن نیازی که وجود دارد چیست. در واقع دو نیاز بیشتر نیست. یکی اینکه پولهای موقتی در بانک می‌گذارند برای اینکه هر وقت بخواهند فوراً آن را بگیرند. این پول را به صورت حساب جاری می‌گذارند. پولهایی هم هست که شخص فکر می‌کند لااقل تا چند ماه به آن نیاز ندارد. این پول را به دو صورت می‌توانند در بانک بگذارند: به صورت پس‌انداز و به صورت سپردهٔ ثابت، و ممکن است همهٔ اینها به صورت سپردهٔ ثابت باشد. خیال نمی‌کنم که این اشکال، اشکال مهمی باشد.

آقای مهندس ... مایل بودند که فتواهای فقهای حاضر در این مسائل بیان شود.

در اینجا من دو مطلب را به عنوان مقدمه عرض می‌کنم و بعد خلاصهٔ این فتواها را ذکر می‌نمایم.

آیا دولت می‌تواند مالک باشد؟

مطلب اول این است که در مورد مالکیت دولت، در میان فقها دو نظریه وجود دارد. یک نظریه این است که دولت هم مثل فرد می‌تواند مالک باشد، می‌تواند ثروت داشته باشد و تمام احکامی که در شخص مالک هست در مورد دولت هم می‌تواند وجود داشته باشد و به اصطلاح امروز دولت شخصیت حقوقی دارد.

مرحوم آقای بروجردی، مرحوم حاج آقا حسین قمی و بسیاری از مراجع فعلی که شما از آنها تقلید می‌کنید، عقیده‌شان همین است که در مالکیت هیچ فرقی نمی‌کند میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی، و شخصیت حقوقی هم می‌خواهد دولت باشد یا غیر دولت، اعم از اینکه دولت ظالم باشد یا ظالم نباشد، یعنی دولت ظالم مثل فرد ظالم است که کار نامشروعش باطل است ولی کار مشروعش درست است، یعنی ظالم بودن سبب نمی‌شود که کار مشروعش هم نامشروع باشد.

بعضی دیگر فتواشان این است که ما شخصیت حقوقی نمی‌شناسیم، فقط شخصیت حقیقی درست است. برخی از فقهای معاصر مثل آقای خویی و صاحب کتاب البحوث الفقهیه چنین عقیده‌ای دارند. اینها معتقدند که دولت صلاحیت مالکیت ندارد و حتی اگر از راه مشروع هم کاری بکند نمی‌تواند مالک بشود. فقط

شخص حقیقی می‌تواند مالک باشد. بنا بر این نظریه اشکالات زیادی پیدا می‌شود.

بعضی‌ها مثل آقای مهندس طاهری کار را به آنجا رسانده بودند- و ما گفتیم حرف خیلی بعیدی هم نیست- که نه تنها دولت می‌تواند مالک بشود، بلکه حتی می‌تواند ربا هم بخورد. این احتمال وجود دارد که ربا خوردن دولت مانعی ندارد چون به منزلهٔ پدر مردم است. این نوع تنقیح مناط را عرض کردیم بعضی می‌گویند ولی اینها می‌گویند اصلًا دولت چیزی نیست. پس هر مالی که در دست دولت است، خودش مالک آن نیست و در واقع مال افراد دیگر است و چون افراد دیگر را ما نمی‌شناسیم، مجهول المالک است. آن وقت در سرمایه‌های دولتی می‌آیند معاملهٔ مجهول المالک می‌کنند که آن دیگر از این حسابها خارج است، مثل مالی است که انسان پیدا کرده باشد. ولی کسانی که دولت را مالک می‌دانند، قهراً راه حل‌های آنها با راه حل‌های کسانی که مالک نمی‌دانند فرق می‌کند. و آنچه که ما ذکر می‌کنیم و نظر بعضی از مراجع تقلیدی که شما از آنها تقلید می‌کنید «۱» این است که دولت صلاحیت مالکیت دارد. استدلالشان این است که شما می‌گویید دولت یا هر

مؤسسه عامی وجود حقیقی ندارد و چیزی که وجود حقیقی ندارد چطور می‌تواند مالک باشد؟ جواب این است که خود مالکیت هم وجود حقیقی ندارد و یک امر اعتباری است. یک وقت ما می‌خواهیم یک امر حقیقی را برای یک امر اعتباری ثابت بکنیم و یک وقت می‌خواهیم یک امر اعتباری را برای یک امر اعتباری ثابت بکنیم. دولت، وجودش وجود اعتباری است. مالکیت هم وجودش وجود اعتباری است. اینها یک سلسله اعتبارات یعنی قراردادهاست و به قول روسو قراردادهای اجتماعی است که افراد بشر این قراردادها را به منزلهٔ امر واقعی فرض می‌کنند برای ترتیب دادن یک سلسله آثار. هدف، ترتیب دادن آن آثار است ولی تا این امر قراردادی را اعتبار نکنند نمی‌توانند آن آثار را ترتیب بدهند. مثال واضحش مسأله ریاست و مرئوسیت است در تشکیلات اداری به طور کلی. مثلًا ما فردی را رئیس جلسهٔ خودمان قرار می‌دهیم. آیا با این قرارداد، او در واقع و تکوین در رأس ما قرار می‌گیرد؟ یعنی در شخصیت واقعی او تغییری پیدا می‌شود و در شخصیت واقعی ما تغییر دیگری؟ یا ما برای او یک نوع مافوقیت و مقام فرماندهی نظیر فرماندهی رأس نسبت به بدن فرض

---

(۱) [ظاهراً مقصود امام خمینی (ره) است.]

کرده‌ایم. خودمان را به منزلهٔ اعضای یک پیکر و او را به منزلهٔ سر آن پیکر فرض کرده‌ایم و او باید فرمان بدهد و دیگران بپذیرند. این قرارداد برای این است که در عمل، کارمان نظام پیدا کند. هدف، ایجاد نظام در کارمان است ولی برای اینکه این نظام که یک امر واقعی است صورت بگیرد ناچاریم که این قرارداد و این اعتبار را در اینجا بکنیم. در مسأله مالکیت دولت نیز همین‌طور است. بنابراین این اشکال، اشکال مهمی نیست که دولت که چیزی نیست که مالک بشود. خوب، مالکیت هم به آن معنا چیزی نیست. خود دولت وجود اعتباری و قراردادی دارد و اشخاصش هستند که وجود حقیقی دارند. مالکیت هم وجود اعتباری دارد.

مطلب دومی که در مقدمه باید عرض کنم این است که راهی که معمولًا این فقها رفته‌اند- گواینکه اخیراً از این راه برگشته‌اند- با راهی که ما طی می‌کنیم دو راه است. در آن جلسه‌ای که رسالهٔ سرقفلی آقای میلانی را آورده بودم، عرض کردم راهی که آقایان طی کرده‌اند که برای ما چندان جالب نیست این است که خواسته‌اند آنچه را که اکنون وجود دارد با تغییر شکل ظاهری درست بکنند و اشکالاتش را حل نمایند؛ یعنی طرح آنها تغییری در ماهیت قضیه نمی‌دهد، تغییری در صورت و شکل قضیه می‌دهد. مثلًا می‌گویند به جای اینکه بگویی هزار تومان می‌دهم و سر شش ماه هزار و صد تومان می‌گیرم، بگو این [هزار تومان] را می‌فروشم به هزار و صد تومان. این امر ماهیت قضیه را تغییر نداده، فقط ظاهر و لفظ را تغییر داده که ما دنبال آن نیستیم.

حالا ما با توجه به اینکه برخی از راه حل‌هایی که گفته‌اند مبتنی بر همان ظاهرسازی است، آنها را نقل می‌کنیم.

اولین مسأله در باب بانکها این است که آیا مطلق معاملاتی که اگر با فرد انجام بدهیم صحیح است، اگر با بانک انجام بدهیم نیز صحیح است یا نه؟ جواب این است: صحیح است، یعنی بنا بر این نظریه صحیح است و هیچ مانعی ندارد. سرمایهٔ اولیه‌ای که در بانک گذاشته‌اند حلال است یا لااقل باید بنا را بر حلّیت بگذاریم، چون هر چیزی را تا یقین نداریم که حرام است نمی‌توانیم بگوییم حرام است.

حساب جاری

آیا باز کردن حساب جاری در بانک اشکال دارد؟ نه. ظاهر حساب جاری این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۹

است که شخص می‌گوید من پولم را می‌گذارم در بانک، کأنّه امانت گذاشته‌ام و هرگاه خواستم امانتم را پس می‌گیرم. اما همه می‌دانند، آقایان [فقها] هم قبول دارند که این امانت نیست. آن وقت امانت است که عین مال محفوظ بماند و شما آن را پس بگیرید. شما پول خود را که در بانک می‌گذارید، به این صورت می‌گذارید که بانک در پول شما هرگونه تصرفی می‌خواهد بکند. بنابراین پول خود را به قرض می‌دهید به بانک که هرگاه خواستید، از بانک قرض بگیرید و چون این قرض با سود نیست پس این کار مانعی ندارد. ممکن است کسی اشکال کند که می‌دانیم بانک ربا می‌گیرد و معاملات حرام انجام می‌دهد. ما چطور پول حلالمان را به بانک بدهیم و بعد پولی بگیریم که نمی‌دانیم حلال است یا حرام؟ در پاسخ می‌گویند که شرع در این گونه مسائل تسهیل کرده. اگر شما از دست فردی که می‌دانید در مالش پول حرام وجود دارد پول حلال هم وجود دارد، هدیه‌ای بگیرید، آیا حلال است یا نه؟ برای شما حلال است و نمی‌توانید بگویید من علم اجمالی دارم که این شخص بعضی پولهایش حرام است و در هرجا که علم اجمالی هست احتیاط واجب است. در اینجا می‌گویند: ید معتبر است، ید حکومت دارد بر علم اجمالی. وقتی شما از دست او هدیه‌ای می‌گیرید، چون احتمال حلّیت می‌دهید، یعنی احتمال می‌دهید که از نوع پول حلالش باشد، دیگر نباید بیش از این جستجو بکنید. حضرت صادق فرمود: اگر بنا بشود که ید مسلمین معتبر نباشد

لَما بَقِیَ لِلْمُسْلِمینَ سوقٌ

بازار مسلمین به کلی خراب می‌شود. مثلًا شما در بازار می‌بینید شخصی می‌خواهد پالتویی را بفروشد.

برای خرید آن لزومی ندارد که بروید تحقیق کنید که این پالتو را از کجا به دست آورده.

بانک هم مثل فرد است. فرض این است که بانک پول حلال دارد، پول حرام هم دارد. شما که پولتان را به بانک می‌دهید، باید بنا را بر حلّیت بگذارید.

سپرده و پس‌انداز

حال می‌آییم سراغ غیر حساب جاری، یعنی آن چیزهایی که بانک در مقابل آنها سود می‌دهد، چه به صورت سپرده باشد و چه به صورت پس‌انداز. می‌گویند اگر به صورت قرارداد باشد و لو قرارداد ضمنی، اشکال دارد. اگر قرارداد صریح باشد که قطعاً رباست. اگر هم قرارداد ضمنی باشد، یعنی بنای بانک این است که به پس‌انداز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۰

و نیز به سپرده مقدار معینی سود بدهد و شما هم مبنیّاً علی هذا این کار را می‌کنید، باز قطعاً رباست. بله اگر فرض بکنیم- که چنین فرضی در عمل وجود ندارد- که چنین قراری نه ضمناً و نه صریحاً وجود دارد ولی بانک خودش مبلغی اضافه می‌دهد به طوری که اگر ندهد، عرفاً کسی برای خودش حق مطالبه قائل نیست، در این صورت گرفتن سود مانعی ندارد ولی این فرض ظاهراً غیر از آن چیزی است که در خارج وجود دارد. بنابراین به قول این آقایان سودی که از راه پس‌انداز یا سپردهٔ ثابت می‌گیریم جایز است.

جوایز بانکی

جایزه‌هایی که صندوق پس‌انداز ملی می‌دهد یا جوایزی که به قید قرعه به کسانی که حساب باز کرده‌اند می‌دهند، تکلیفش چیست؟ می‌گویند جایزه است و اشکال ندارد، یعنی به میل خود جایزه می‌دهد و این غیر از بلیتهای بخت‌آزمایی است. خود جایزه از آن جهت که جایزه است اشکالی ندارد. ولی در اینجا اشکال دیگری کرده‌اند و آن این است: اینکه بانک جایزه می‌دهد برای چه جایزه می‌دهد؟

جایزه را به کسانی می‌دهد که حساب باز کرده‌اند و از پول آنها استفاده می‌کند و این استفاده هم استفادهٔ ربوی است. جایزه اشکال دارد ولی نه از این جهت که ما یقین داریم که بانک این جایزه را از همان مورد ربا می‌دهد. هیچ کس نمی‌تواند یقین کند که بانک این جایزه را از همان مورد ربا داده، چون در عین حال پول حلال هم دارد.

از این جهت، اشکال نیست. در مسائلی که شارع تسهیل قائل شده ما نباید بر خودمان تضییق بکنیم. روایتی است در همین زمینه که فقها خیلی به آن استناد می‌کنند و معروف است به روایت مَسْعَدَة بن صدقه. در مورد معاملاتی است که انسان با مردم انجام می‌دهد. عبارت این است:

كُلُّ شَیْءٍ لَکَ حَلالٌ حَتّیٰ تَعْرِفَ اَنَّهُ حَرامٌ بِعَیْنِهِ.

مثل باب طهارت و نجاست است. در برخی مسائل، خود شارع بنایش را بر تسهیل گذاشته. شارع از احکام طهارت و نجاست خود دست برنداشته ولی در مرحلهٔ تحقیق و اثبات هم نهایت سهولت را قائل شده است. می‌گوید تا صددرصد یقین نداری که چیزی نجس است، بگو پاک است:

كُلُّ شَیْءٍ لَکَ طاهِرٌ حَتّیٰ تَعْلَمَ اَنَّهُ قَذِرٌ.

تا رویش به اصطلاح نتوانی قسم بخوری، باید بگویی پاک است. این یک حکم تسهیلی است که شارع قائل شده. اینجا هم همین‌طور است. شما ممکن است درصد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۱

احتمال، نود و نه احتمال بدهید که این جایزه از همان عین رباست ولی اگر یک احتمال هم بدهید که از غیر رباست، شارع می‌گوید همان یک احتمال را بگیر و آن نود و نه احتمال را ندیده بگیر. هر کس که یقین دارد نگیرد.

- من ثابت می‌کنم که از مورد رباست.

برای هر کس که ثابت کردید او هم نباید بگیرد. ولی هر کس تا مادامی که برای او ثابت نشده، می‌تواند بگیرد. ما داریم مسأله را می‌گوییم. اگر برای کسی ثابت است ولی آن را ندیده می‌گیرد، البته برای او حرام است. مثل قصهٔ آن طلبه‌ای که سگ آمده بود در اتاقش، چشمانش را بسته بود و می‌گفت: پیش پیش برو گربه. صحبت این است که اگر برای کسی ثابت نیست، برای او حلال است.

اعانت به اثم

اشکال این نیست که این جایزه را از کجا می‌گیرند. اشکال این است که نفس پول به صندوق پس‌انداز دادن با علم به اینکه این پول را که به قرض دریافت کرده به ربا خواهد داد، آیا اعانت به اثم نیست؟ این عمل از آن جنبه که اعانت به اثم است حرام است ولی اینکه خود این عمل حرام باشد منافات ندارد با اینکه جایزه حلال باشد و قرض هم درست باشد. اشتباه نشود. [برای روشن شدن مطلب مثالی ذکر می‌کنیم:] شخصی برای اینکه دستگاه مشروب‌سازی تهیه کند پولی از شما به قرض می‌خواهد. آیا این قرض دادن حرام است یا نه؟ حرام است. ولی اگر قرض دادید آیا قرض دادن شما باطل است؟ یعنی بعد

دیگر از او طلبکار نیستید و حق ندارید آن را مطالبه کنید؟ نه، کار حرامی انجام داده‌اید ولی قرض شما درست است، یعنی از او طلبکار هستید. پس اگر کسی چنین کاری در صندوق پس‌انداز کرد عمل حرامی مرتکب شده ولی قرضی را که داده می‌تواند مطالبه کند. گرفتن جایزه‌ای هم که صندوق می‌دهد، اگر شخص احتمال بدهد که این جایزه از غیر پول ربوی است، اشکال ندارد ولی اصل کارش حرام است چون اعانت به اثم است.

– سپردهٔ ثابت چه حکمی دارد؟

در حساب سپرده‌ها می‌گویند سپرده اگر با قرار صریح یا قرار ضمنی باشد که شخص از بانک سود بگیرد حرام است، که الان عملًا این‌طور است. ولی اگر فرض کنیم- فرضی است که در عمل وجود ندارد- که در سپرده‌ها هیچ قرار صریح یا

ضمنی برای سود نیست ولی بانک در آخر مختار است که جایزه‌ای بدهد یا ندهد و اگر ندهد کسی حق مطالبه ندارد و اگر داد حکم یک جایزه و پاداش را دارد، در این صورت مانعی ندارد. ولی عرض کردیم که این غیر از آن چیزی است که وجود دارد.

بنابراین سپرده‌های ثابت به شکلی که الان وجود دارد، حرام است. از دو جهت حرام است: هم از جهت ربا حرام است و هم از جهت اعانت به اثم، چون شخص هم ربا می‌گیرد و هم کمک می‌دهد به ربا خوردن؛ حرام اندر حرام می‌شود ..

– بنده در جایی دیدم که آیت اللّٰه بروجردی ربا گرفتن از غیر مسلم را جایز می‌دانسته‌اند. حال اگر مؤسس بانک غیر مسلم باشد، سپردهٔ ثابت چه حکمی دارد؟

در آن صورت حرام بودنش از جنبهٔ دیگر مضاعف می‌شود. یک وقت شما پول خود را در یک بانک غیر مسلمی که از مسلمین ربا نمی‌گیرد مثلًا در بانکی در اروپا می‌گذارید و از خودش هم ربا می‌گیرید. این ممکن است اشکال نداشته باشد و آنچه که آقای بروجردی گفته‌اند همین است که می‌گویند حتی از ذمّی یعنی از کتابی‌ای که در ذمّهٔ مسلمین و در داخل مملکت اسلامی است، ربا گرفتن اشکال ندارد و به طریق اولیٰ از آن که در خارج است اشکال ندارد ولی اگر یک غیر مسلم در کشور اسلامی بانکی تأسیس کرده و از مسلمانها ربا می‌گیرد، همان‌طور که گفتیم وقتی شما پول خود را به او می‌دهید اعانت به اثم هم هست و این اعانت به اثم شدیدتر است. چون یک وقت اعانت به اثم این است که انسان کمک می‌کند به ربا خوردن مسلمانی از مسلمانی، و یک وقت این است که کمک می‌کند به ربا خوردن کافری از مسلمانی. از جنبهٔ اعانت به اثم اشکال دارد ولی از آن جهت [یعنی از جهت ربا گرفتن از غیر مسلم] اشکال ندارد.

– جایزهٔ حساب پس‌انداز به اشخاصی داده می‌شود که در حساب پس‌انداز شرکت می‌کنند. مثل این است که یک مشروب فروش برای اینکه مشتریهایش بیشتر بیایند مشروب بخورند، برای آنها جایزه تعیین کند. این جایزه برای عمل حرام است. یا مثل این است که مؤسسهٔ فاحشه خانه‌ای برای زنان بدکاره جایزه تعیین کند؛ کسی که جایزه به او اصابت می‌کند، بعد توبه کند و با پول این جایزه به مکه برود!

حالا اگر چنین جایزه‌ای داد ولی خود جایزه را از پول حلالش داد چرا حرام

باشد؟

– جایزه روی کار حرام است.

روی کار حرام باشد. چون جایزه، مبادله نیست. ماهیت جایزه، هبه و بخشش است. همان مثال شما را می‌زنیم. اگر کسی آمد

برای فاحشه‌ها جایزه معین کرد ولی جایزه را از پولی معین کرد که خود آن پول حرام نیست و در زمانی که آن زن فاحشه بوده جایزه را به او داد و بعد این زن توبه کرد، بله با همان پول باید برود به مکه (خندهٔ حضار).

- حلالش کجاست؟.

شما دارید اشکال صغروی می‌کنید. ما گفتیم به فرض اینکه از پول حلال باشد.

اگر شما می‌گویید این‌طور نیست، من حرفی ندارم. اشکال شما اشکال صغروی است نه کبروی.

- بانک اصلًا بر مبنای ربا گرفتن به وجود آمده، تمام پولی که می‌گیرد ربا است مگر ...

ولی اصل سرمایه‌اش که ربا نیست. اصل سرمایه‌اش حلال است.

***.- اوراق قرضه برگهایی است که به دستور و اجازهٔ دولت در اختیار بانکها گذاشته می‌شود. مشتری مقداری از آنها را خریداری می‌کند و رأس هر شش ماه می‌تواند با مراجعه به بانک، اصل پول و بهرهٔ آن را دریافت کند.

این معلوم است که رباست.

- آیا حساب جاری کمک به ظالم نیست؟.

این شبهه را کرده‌اند و لهذا خیلی اشخاص در حساب جاری نمی‌گذارند پولشان زیاد در بانک بماند.

این مطلب روشن باشد که اعانت به اثم در جایی است که انسان یقین داشته باشد که عین پول او به مصرف حرام می‌رسد. تازه بعضی‌ها در همین مقدارش هم اشکال کرده و گفته‌اند اگر به این انگیزه بدهید اعانت به اثم است ولی اگر به این انگیزه ندهید چنین نیست. ولی ما در صورت علم، اعانت به اثم می‌دانیم. اگر ما یقین داشته باشیم که هر پولی که به بانک می‌دهیم عیناً همان پول به مصرف ربا می‌رسد، این علم است و عمل ما اعانت به اثم. اما اگر فرض کنیم- و همین‌طور هم

هست- که بانک چندین کار دارد؛ یعنی از این طرف که من پولم را به حساب جاری می‌گذارم، از آن طرف این پول را به شخص دیگری که او نیز حساب جاری دارد می‌دهد و فقط وسیلهٔ مبادله است و معمولًا مقداری از پولی که در بانک وجود دارد صرف همین کار می‌شود، در این صورت پول گذاشتن به حساب جاری نه تنها اعانت به اثم نیست بلکه اعانت به برّ است، یعنی اگر این پول آن‌طور در جریان باشد به نفع دیگران است. این مقدار شاید نشود گفت.

صندوق پس‌انداز با حساب جاری خیلی فرق می‌کند. صندوق پس‌انداز یا سپرده، پول را از ابتدا به این حساب می‌گیرد که بعد بدهد و آن را می‌برد برای مصرفی که آن مصرف اشتباه است. ولی حساب جاری اصلًا برای گردش پول است و لذا انسان در حساب جاری یقین ندارد که حتماً عین پول او صرف ربا می‌شود و به همین جهت، مسلّم کار او اعانت به اثم نیست. پس حساب جاری با غیر آن فرق می‌کند.

- این اعانت به اثم است، زیرا بانک به چه علت احتیاج به پولی که شخصی می‌پردازد دارد که آن را به دیگری بدهد؟ برای اینکه پول دیگری را در کار ربوی قرار داده. چون به اندازهٔ هفتاد درصد از پولهای حساب جاری را در کارهای ربوی قرار داده، از این جهت به سی درصدی که در صندوق برای مبادله هست احتیاج دارد.

در اعانت به اثم رابطهٔ مستقیم شرط است. رابطهٔ غیر مستقیم اعانت به اثم نیست و حتی بعضی مثل محقق حلّی گفته‌اند که رابطهٔ مستقیم هم کافی نیست اگر ارادهٔ آزاد شخص متخلّل بشود. اگر بنا بشود که ما رابطهٔ غیر مستقیم را هم اعانت به اثم بدانیم، تمام کارهای کنونی ما اعانت به اثم است. اصلًا کدام کار هست که به طور غیر مستقیم به سود یک گناه در یک جا مصرف نشود «۱»- ولی اینها اعانت به اثم نیست- مثل گمرک دادن؛ اگر چه اکنون گمرک فی حد ذاته مثل مالیات است و

گمرکهای فعلی غیر از گمرکهای قدیم است و اینها نباید با یکدیگر اشتباه شود. یعنی گمرک در قدیم باج سبیل یک شخص بود که می گرفت ولی گمرک فعلی به حساب مالیات است و بعد به عموم می‌رسد (البته بستگی به حکومت دارد). گمرک قدیم را

---

(۱) [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

یک مقام صالح هم نمی‌توانست وضع کند ولی گمرک فعلی را یک مقام صالح می‌تواند وضع کند که برای جنسی که خارج یا وارد می‌شود حسابی در کار باشد، برای جنسی که وارد می‌شود مالیاتی قرار دهد برای مصالح عموم و حمایت از اجناس داخلی. این غیر از باج سبیل است که کسی می گفت هرکه می‌خواهد از این کنار رد شود باید یک چیزی به من بدهد. گمرکی که این همه تقبیح شده آن مطلب است. ولی این گمرک چیز دیگری است، حرام هم اگر باشد غیر از آن است.

امروز اگر شما بخواهید به مکه بروید، به طور غیر مستقیم مستلزم چند حرام است. برای مکه رفتن پولی به گذرنامه می‌دهید. این پول در کجا مصرف می‌شود؟ یا هنگام خروج و هنگام بازگشت گمرک می‌دهید. اینها رابطهٔ غیر مستقیم است. در رابطهٔ غیر مستقیم اعانت به اثم نیست. اعانت به اثم آنجایی است که کار شما مستقیماً منتهی به یک گناه می‌شود.

- وام وجهی است که بانکها به متقاضیان وام تحت شرایط معین و برای مصارف معین از قبیل ساختمان، کشاورزی و صنعت می‌پردازند و در مقابل، بهره دریافت می کنند و جز به صورت معاملهٔ ربوی هم امکان دریافت وام به هیچ متقاضی نمی‌دهند. بهرهٔ این وامها معمولًا جزئی و هدف بانکها خصوصاً بانکهای ...

جواب این سؤال در ضمن صحبتهای گذشته داده شد. و لو ما فرض کنیم در مواردی این‌طور است که بانک واقعاً نیتش کارگشایی است و واقعاً بهره‌ای که می گیرد جزئی است ولی طبق بیاناتی که در گذشته داشتیم اصلًا این راه، راه ناصحیحی است به بیانی که خودمان گفتیم. خلاصهٔ مطلب این است که این عمل، استفاده از سرمایه است از یک طریق انحرافی و این جایز نیست، حالا می‌خواهد کم باشد یا زیاد. و اگر آن راه حل‌هایی که ذکر کردیم عملی باشد، دیگر هیچ ضرورتی هم در کار نیست.

- مؤسساتی نظیر سازمان مسکن، خانه می‌سازند و به اقساط طویل المدهٔ به متقاضیان واجد شرایط واگذار می کنند. در نوشتن سند معامله مبلغ نقد خانه را می‌نویسند و بهرهٔ آن را در مدت معین به آن می‌افزایند. شکل معامله و چگونگی تصرف در چنین خانه‌ای چه صورتی دارد؟.

شکل آن شکل ربوی است و به این شکل مسلّم جایز نیست؛ یعنی اگر خانه‌ای

را بسازد، بعد به شما نقد بفروشد و بعد که طلبکار شد مبلغی روی آن بکشد، همان شکل ربا را پیدا می کند و حال آنکه اینها می‌توانند همین کار را به صورت معاملهٔ نسیه انجام دهند. اگر آن خانه برای سازمان مسکن صد و پنجاه هزار تومان تمام شده، آن را به دویست هزار تومان بفروشد. چرا به آن شکل ربوی می‌دهد؟! به هر حال شکلی که به آن می‌دهند اشکال دارد.

خریدش ظاهراً اشکال ندارد، چون خریدار نقد می‌خرد و بعد [آن سازمان] ربا را بابت دَیْنی که به ذمهٔ او دارد می گیرد.

بنابراین خریدش علی الظاهر اشکال ندارد، یعنی آن ربا گرفتن و ربا دادن حرام است ولی اصل معامله صحیح است.

- بانکها و یا بعضی مؤسسات، حواله‌ها را که به صورت مدت‌دار است با شرایط خاصی به نقد تبدیل می کنند و از این بابت

آن را تنزیل می‌کنند و بهرهٔ مبلغ در مدت مقرر را از آن کسر می‌کنند. مسأله از نظر فروشندهٔ حواله و احیاناً بانک چه صورتی خواهد داشت؟.

این مسأله را اصطلاحاً تنزیل می‌گویند. این را به هر حال فقها اشکال نمی‌کنند، روی این حساب که می‌گویند خریدوفروش است و اینها هم معدود است و مکیل و موزون نیست و در غیر مکیل و موزون، خرید و فروش به زیاده اشکال ندارد. اگر ما این حرف را قبول نکنیم- که قبول هم نکردیم- یعنی چیزهایی را که امروز معدود شمرده می‌شوند در ردیف مکیل و موزون بشماریم، اشکال دارد. چون بالأخره این حواله‌ها خریدوفروش است و گفتیم که در مثلین، حتی بیع اگر به زیاده یا نقیصه باشد اشکال دارد. بنابراین اگر کسی از دیگری صد هزار تومان طلبکار است برای مدت شش ماه و می‌خواهد آن را نقد بفروشد به شخص دیگری به نود و پنج هزار تومان، آقایان می‌گویند اشکال ندارد. البته ایشان «۱» اخیراً از عقیده‌شان برگشته‌اند ولی مثلًا آقای میلانی می‌گفتند اشکال ندارد، چون او اسکناس طلبکار است و اسکناس معدود است. ولی به آن حسابی که ما گفتیم اشکال پیدا می‌کند.

- شرکت سهامی نساجی مازندران سهام کارخانجات نساجی را به مردم می‌فروشد و سر سال سود سهام را به تناسب سهم هر شرکت می‌پردازد- تا اینجا هیچ اشکالی ندارد (استاد شهید)- اما بانک اعتبارات صنعتی

---

(۱) [ظاهراً مقصود امام خمینی (ره) است.]

هشت درصد سود سهام را تضمین می‌کند به این معنی که در هر حال هشت درصد سود هر سهمی را می‌پردازد. آیا چنین معامله‌ای ربوی تلقی نمی‌شود؟ و دریافت این سود بدون احتمال زیان جایز است یا نه؟.

این به ربا مربوط نیست؛ یعنی اگر هم اشکال داشته باشد، اشکالش ربا نیست.

این معنایش این است که شما سهامی از یک شرکت را خریده‌اید؛ یک [شخص] سومی- که ممکن است صاحب سهام باشد و ممکن است بیگانه‌ای باشد- متعهد می‌شود که اگر این معامله سود نکرد، این مقدار به شما بدهد. این، شرطِ یک طرفه است. اگر دو طرفه می‌بود، قمار بود؛ یعنی اگر شما می‌آمدید با بانک شرطبندی می‌کردید که اگر سود کرد او هشت درصد به شما بدهد و اگر ضرر کرد شما به او بدهید، این یک نوع قمار می‌شد. ولی در اینجا یک تعهد یک طرفی است. شخصی متعهد می‌شود که اگر فلان چیز صورت نگرفت این مقدار به شما بدهد. این مانعی ندارد و در واقع یک نوع بیمه است.

- بانک این قدر مطمئن است که ...

چون مطمئن است این کار را می‌کند و می‌داند که در این قضیه ضرر نمی‌کند و هر کسی که تعهد می‌کند این‌طور است. معمولًا هر کسی که تعهد می‌کند- تعهدی که در مقابلش چیزی دریافت نمی‌کند- برای این است که مطمئن است. مثلًا شما حاضر نیستید خانه‌تان را به فلان کس بفروشید یا حاضر نیستید فلان زمین را بخرید و هراس دارید. من می‌خواهم شما را به این کار تشویق بکنم؛ می‌آیم می‌گویم من متعهدم که اگر تو از این معامله ضرر کردی، این قدر به تو بپردازم. این برای این است که شما به این معامله تشویق بشوید.

از مجموع بحثهایی که در این جلسات ایراد شد، یک مطلب خیلی واضح و روشن شد و آن اینکه وجود یک صندوق قرض الحسنه در جامعه به هر حال از نظر اسلامی لازم و ضروری است و حتی در بسیاری از روایات تأکید شده است که اساساً فلسفهٔ حرمت ربا این است که جلو قرض الحسنه‌ها گرفته نشود. این به هر حال امری است ضروری.

و ضمن بحثهایی که کردیم- و البته بیاناتی که آقایان کردند، خیلی برای من کمک بود و من خیلی در این جلسه استفاده کردم- معلوم شد که راه بانک لاربوی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۸

باز است و این به دو معناست. یکی اینکه اگر دولتها تصمیم بگیرند، آیا چنین چیزی عملی است یا نه؟ برخی مدعی هستند که اصلًا نظام ربوی جزء جبر و ضرورت است و آمریکا هم اگر تصمیم بگیرد چنین کاری نکند، محال است تا چه رسد به دولت ایران. ولی با این طرحهایی که داده شد، اگر دولتی تصمیم بگیرد چنین کاری بکند این کار عملی است «۱» و به نظر من- البته دربارهٔ این مطلب یک کارشناس اقتصادی باید نظر بدهد- حتی در نظامی نظیر همین نظامهای موجود هم اگر عده‌ای بخواهند بانک لاربوی تشکیل بدهند، این کار عملی است و نمی‌شود گفت شکست می‌خورد؛ یعنی یک امر ایده‌آل نیست که بگویند این کار باید اول از آمریکا شروع بشود تا بعد برسد به ما، یا لااقل از دولت شروع بشود تا بعد ما بتوانیم این کار را انجام دهیم. نه، اگر عده‌ای از مردم مسلمان تصمیم بگیرند چنین کاری را شروع بکنند، این کار عملی است؛ یعنی من از مجموع این بحثها این‌طور فهمیدم که ایجاد بانک غیر ربوی برای ضرورتهای اقتصادی امروز عملی است.

---

(۱) مثل اینکه اخیراً دولت کویت از فضلای اسلامی خواسته که طرح بانک لاربوی را به او بدهند. بعضی هم طرح داده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۱

مسئلهٔ بیمه

۱ مسئلهٔ بیمه

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ*

مقدمه «۱»

مسأله بیمه را اخیراً علمای معاصر در شکل فقهی‌اش طرح کرده‌اند و تقریباً عموماً آن را با موازین فقهی منطبق دانسته‌اند.

عقد و ایقاع

معاملات به طور کلی، یعنی غیر عبادات، کارهای اجتماعی، یا بگوییم اموری که با یک نوع تعهد صورت می‌گیرد، معمولًا تقسیم می‌شود به عقد و ایقاع. مثلًا نکاح را می‌گویند عقد و طلاق را می‌گویند ایقاع، یا قرض دادن و قرض گرفتن را می‌گویند عقد و ابراء دَیْن یعنی برئ الذّمهٔ کردن طرف را می‌گویند ایقاع. فرق بین عقد و ایقاع چیست؟ مرحوم آقای بروجردی تعبیر نسبتاً جامع و لطیفی در اینجا داشتند، می‌گفتند آنجا عقد است که تصرف مستلزم تصرف در سلطان دو طرف باشد؛ یعنی من در آنچه که تحت سلطهٔ خودم هست تصرف می‌کنم و بعلاوه در چیزی که تحت سلطهٔ دیگری هست نیز

تصرف می‌کنم، و از این نظر دو نفر باید دخالت داشته باشند. چون من حق دارم در آنچه که در سلطهٔ خودم هست تصرف

(۱) [این قسمت، متن سخنان استاد شهید است در پایان سخنرانی یک کارشناس بیمه که در آغاز این جلسات ایراد شده است.]

بکنم اما اگر این امر مستلزم این باشد که در چیزی هم که در سلطهٔ دیگری هست تصرفی صورت بگیرد، در این صورت او هم باید دخالت داشته باشد. پس قهراً می‌شود دو طرفی، می‌شود عقد. اما اگر کاری باشد که از نظر حقوقی صرفاً در سلطهٔ من است و هیچ چیزی در سلطهٔ طرف نیست، در این صورت برای تصرف من نیازی به قبول او نخواهد بود و بنابراین می‌شود ایقاع، مثل مسأله دَیْن که از همه چیز واضح‌تر است.

من اگر از کسی طلبکار هستم و می‌خواهم از طلب خودم صرف نظر بکنم، در اینجا من نمی‌خواهم تصرفی کرده باشم در چیزی که در سلطهٔ اوست بلکه می‌خواهم آنچه را که مربوط به خودم هست بردارم، رفع کنم. بنابراین [ابراء دَیْن] ایقاع است، نیازی به قبول طرف ندارد.

روی این حساب، در باب بیمه قهراً تصرفِ در سلطهٔ دو طرف است: بیمه‌گر و بیمه‌گزار، و بنابراین بیمه عقد است.

ایجاب و قبول

منتها در باب عقدها یک مطلب هست و آن اینکه آیا هر عقدی مستلزم این است که حتماً ایجاب و قبول باشد؟ یعنی یک طرف ایجاب‌کننده باشد و طرف دیگر قبول‌کننده؟ که قهراً در دو طرفِ نامساوی قرار می‌گیرند. ایجاب‌کننده آن کسی است که معامله در موضوع تحت تصرف او صورت می‌گیرد و قبول‌کننده آن کسی است که فقط ارزش می‌پردازد. یعنی منظور اصلی مبادله، آن چیزی است که در نزد ایجاب‌کننده است. مثلًا اگر کسی خانه‌اش را بفروشد به صد هزار تومان؛ آن چیزی که منظور دو طرف هست، هم خریدار و هم فروشنده، خانه است نه پول. حساب این نیست که آن شخص صد هزار تومان پول خریده است. پول ارزش ثانوی دارد، یعنی فقط جنبهٔ عوضی دارد و در مقابل خانه پرداخت می‌شود. آنچه که در این نقل و انتقال اصالت دارد خانه است و پول اصالت ندارد و به تبع در معامله قرار می‌گیرد از جهت اینکه ارزش خانه را تعیین می‌کند. در چنین مواردی آن طرفی که آنچه می‌دهد اصالت دارد، می‌شود موجب و آن که این‌طور نیست و فقط ارزش را می‌پردازد، می‌شود قابل. و از همین جهت در مسأله بیمه، در میان فقها این مسأله طرح شده که آیا بیمه‌گر موجب است و بیمه‌گزار قابل یا برعکس؟

آیا ایجاب و قبول برای عقد، ضروری است؟

ولی در اینجا نظر دیگری هم هست که این نظر نیز مورد قبول واقع شده و آن این است که هیچ لزومی ندارد که در همهٔ عقدها ایجاب و قبول باشد، یعنی یک طرف حتماً اصالت داشته باشد و طرف دیگر نه و به اصطلاح عوض و معوَّض باشد. ممکن است که یک معامله، صددرصد معاوضه باشد به طوری که هر دو طرف به یک نسبت اصالت داشته باشند، مثل معامله

میان دو کالا. مثلًا دو خانه را که معاوضه می‌کنند، هیچ ضرورتی ندارد که به صورت ایجاب و قبول و عوض و معوّض باشد و اگر بیع باشد یک خانه را مبیع قرار دهیم و خانهٔ دیگر را ثمن، چون اساس بیع بر همین است که یکی مثمَن است و دیگری ثمن، و ضرورت ندارد که این معاوضه تحت عنوان بیع دربیاید که از این دو خانه یکی مثمن باشد و دیگری ثمن. اصلًا ما اینها را معاوضه می‌کنیم به صورتی که داخل در باب بیع نباشد؛ می‌شود یک معاملهٔ جدید و در این صورت دیگر هیچ ضرورتی ندارد که مقررات خاص بیع را داشته باشد. یک معاملهٔ مستقل است و به همین جهت از آن عمومات کلی به اصطلاح تغذیه می‌کند و ما باید ببینیم قواعد کلی چه اقتضا می‌کند نه قواعد خاص بیع.

بنابراین در باب بیمه هم ما می‌توانیم بگوییم بیمه معامله‌ای است که در آن، ایجاب و قبول شرط نیست و ضرورتی ندارد و هیچ لازم نیست که یک طرف را معوّض بگیریم و طرف دیگر را عوض. بیمه معاملهٔ مستقلی است.

عقد و معاوضه

مسأله دیگر این است که در عقدها حتی ضرورت ندارد که معاوضه هم صدق بکند. معاوضه در جایی است که هر یک از دو طرف عقد از ملک یکی خارج و به ملک دیگری وارد می‌شود. ممکن است عقد باشد و تصرف در سلطان دو طرف باشد بدون اینکه یک معاوضهٔ واقعی صورت گرفته باشد، کما اینکه در عقد نکاح با اینکه ایجاب و قبول هم در کار است ولی معاوضه نیست؛ یعنی این‌طور نیست که یک طرف مثلًا زن چیزی را که مالک است تملیک کند به مرد و مرد نیز چیزی در عوض به او تملیک کند. و در فقه می‌گویند ماهیت مهر، ماهیت عوض نیست و لهذا در صیغهٔ ازدواج هم مهر به شکل یک عوض قرار نمی‌گیرد و همان‌طور که در قرآن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۴

آمده مهر شکل نِحله یعنی هدیه را دارد: وَ آتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً «۱». و در عقد نکاح، طرفین خود زن و شوهر هستند و ارتباطی که برقرار می‌شود نه به صورت معاوضه است بلکه به این صورت است که اینها قبلًا به صورت یک زوج نبودند، بعد از این به صورت یک زوج درمی‌آیند. [و معنی] زَوَّجْتُ ... نه این است که من این زن را به ازای این مبلغ زن تو قرار دادم، بلکه این است که شما دو نفر قبلًا دو فرد بودید، حالا شدید یک زوج. پس در عقد حتی لازم نیست که معاوضه هم در کار باشد. نه تنها ثمن و مثمن لازم نیست بلکه معاوضه هم لازم نیست، مثل عقد نکاح که استثنائاً در میان عقدها این‌طور است.

مسأله دیگر این است که ما در فقه ابوابی داریم در باب عقود و ایقاعات، مثل بیع، اجاره، وکاله، ودیعه، جُعاله، حواله، کفالت، ضمان. آیا هر معامله‌ای که صورت می‌گیرد الزاماً باید داخل در یکی از همین ابواب شناخته‌شدهٔ فقه باشد که اگر از این ابواب خارج شد، دیگر به رسمیت شناخته نمی‌شود؟ به عبارت دیگر آیا هر معامله‌ای که صورت می‌گیرد، باید ببینیم بیع است یا اجاره یا ... و اگر دیدیم داخل در هیچ‌یک از اینها نشد بگوییم پس دیگر قطعاً درست نیست؟ یا نه، هیچ ضرورتی ندارد که داخل در یکی از این معاملات باشد. ممکن است معاملهٔ مستقلی باشد و شرعاً صحیح باشد، زیرا ما در ادلهٔ فقهی به اصطلاح یک عمومات کلیه داریم که مطلق معاملات را تصحیح می‌کند الّا آن معامله‌ای که استثنا شده است؛ یعنی اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آن معامله‌ای که استثنا شده باشد و داخل در مستثناها باشد، مثلًا داخل در قمار یا ربا باشد.

بنای فقها بر این مطلب دوم است. می‌گویند ما یک کلیات داریم مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «۲». قرآن گفته به هر پیمانی که با یکدیگر می‌بندید باید وفا بکنید. أَوْفُوا بِالْعُقُودِ شامل همهٔ پیمانها می‌شود مگر آن پیمانی که استثنا شده باشد. بنابراین اگر ما عقدی داشته باشیم که نه بیع باشد، نه اجاره و به طور کلی هیچ‌یک از معاملاتی که در کتب فقهی وجود دارد نباشد ولی

داخل در استثناها نیز نباشد بلکه در مستثنی منه باشد،

---

(۱) نساء/ ۴

(۲) مائده/ ۱

ما این عقد را می‌پذیریم.

در باب معاملهٔ بیمه اگر ما عوضین را مال در نظر بگیریم و بگوییم یک طرف عوض، مبلغ مجهولی است که بیمه‌گر می‌خواهد در صورت بروز خسارت یا وقوع حادثه بپردازد و طرف دیگر مبلغ معلومی است که بیمه‌گزار می‌پردازد- که در بعضی از اقسام بیمه مثل بیمهٔ عمر همین هم مجهول می‌شود- اگر ماهیت بیمه را این بدانیم یعنی دو طرفِ عوض را دو مبلغی بدانیم که بیمه‌گر و بیمه‌گزار می‌پردازند، از نظر فقهی قابل توجیه نخواهد بود، زیرا یکی از استثناهایی که ما در فقه داریم غَرَر است که «نَهَی النَّبِیُّ عَنِ الْبَیْعِ الْغَرَرِ» پیغمبر اکرم از بیع غرری نهی کرد. ولی فقها می‌گویند این اختصاص به بیع غرری ندارد [و این جمله] یعنی پیغمبر اکرم از هر معاملهٔ غرری نهی کرد. معاملهٔ غرری یعنی معامله‌ای که روی یک امر مجهول صورت بگیرد. البته هر امر مجهولی قمار نیست ولی اگر قمار هم نباشد اما مجهول باشد، معامله باطل است. مثل اینکه انسان بخواهد زمینی را بفروشد که خصوصیات این زمین معلوم نیست، مساحت یا منطقه‌اش معلوم نیست، یا انسانی منزلی را اجاره کند به یک مال الاجارهٔ مجهول و نامعین. همینقدر که جهل در معامله آمد، یکی از عوضین به شکلی مجهول شد، داخل در باب استثناها می‌شود.

فقها سخنی گفته‌اند که به نظر من قابل توجه است و آن این است که در معاملهٔ بیمه آنچه که از طرف بیمه‌گر به بیمه‌گزار می‌رسد پول نیست که بگوییم پول مجهول است یا نه. آنچه که بیمه را یک عمل معقول و مشروع می‌کند، نفس تعهد بیمه‌گر است. در بیمه، بیمه‌گر متعهد می‌شود که در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت، آن را جبران کند یا فلان مبلغ پول بدهد. این تعهد بیمه‌گر برای بیمه‌گزار ارزش دارد؛ یعنی بیمه‌گزار آدمی است که اگر این تعهد نباشد، همیشه یک حالت دلهره دارد که اگر حریقی بیاید و مال التجارهٔ من از بین برود من خاک‌نشین خواهم شد، اگر من فوت بکنم ورثهٔ من چنین خواهند شد. یک حالت ناراحتی و اضطرابی دارد، دنبال کسب اطمینان می‌گردد. کار بیمه‌گر این است که به او تأمین می‌دهد؛ یعنی وقتی او متعهد شد که در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت من جبران می‌کنم، آن اضطراب و ناراحتی بیمه‌گزار را از بین می‌برد.

در زبان عربی بیمه را تأمین می‌گویند و این لغتِ بسیار خوبی بوده که برایش انتخاب کرده‌اند.

بیمه‌گر به بیمه‌گزار تأمین می‌دهد، امنیت خاطر می‌دهد. همین عمل ارزش

دارد. اصلًا ارزش کار بیمه‌گر که در متن معامله قرار گرفته، پولی نیست که بعدها می‌خواهد بپردازد که بگویید این پول مجهول است و چون مجهول است عقد باطل است. آنچه که در اینجا ارزش دارد این است که بیمه‌گر متعهد می‌شود. این تعهد برای بیمه‌گزار ارزش دارد. بیمه‌گزار پول را در ازای این تعهد می‌دهد. ولی این تعهد یک تعهد خالی نیست، تعهدی است که

الْمُؤْمِنونَ عِنْدَ شُروطِهِمْ

هرکس که تعهدی کرد باید به تعهد خود وفا کند. لهذا فقها گفته‌اند اگر ما بخواهیم بیمه را داخل در یکی از عقود معمول

درآوریم، نزدیکترین مسأله فقهی به مسأله بیمه مسأله ضمان است، کتاب الضمان: (کتاب ضمانت) چون ضمانت تعهد است. در باب ضمانت، ضمان معروف و مشهور ضمان دَیْن است که یک نفر قرضی دارد، شخصی می‌آید قرض او را ضامن می‌شود یعنی به دائن و طلبکار می‌گوید من ضامن طلب تو (طلبی که باید استقرار هم داشته باشد). در اینجا مسأله معروفی است مورد اختلاف فقه اهل سنت و فقه اهل تشیع. در فقه اهل تسنن ضمان را از قبیل ضمّ ذمه به ذمه می‌دانند، یعنی ضمیمه شدن عهده‌ای به عهدهٔ دیگر. بنابراین برای طلبکار دو طرف وجود دارد؛ می‌تواند رجوع کند به مدیون اوّلی و می‌تواند رجوع کند به ضامن. در فقه شیعه ضمان، انتقال ذمه است یعنی همینقدر که شخصی ضامن یک دین شد (به شرط اینکه دائن هم قبول کند) دیگر دائن حق مراجعه به مدیون اوّلی را ندارد و مدیونش می‌شود این شخص، و این شخص نیز تا دین را نپرداخته حق مراجعه به مدیون را ندارد. هر وقت پرداخت، آن وقت از مدیون طلبکار است و می‌تواند از او بگیرد. این را می‌گویند ضمان دین که از بحث ما خارج است.

آن وقت این مسأله را در فقه طرح کرده‌اند که آیا ضمان عین هم جایز است یا جایز نیست؟ ضمان عین مثل این است که مال من به صورت غصبی نزد یک نفر است. شخصی می‌آید می‌گوید من ضامن مال شما در آنجا. همینقدر که او ضامن شد، دیگر او عهده‌دار است؛ یعنی باید یا عین را رد کند و اگر نتوانست، مثل یا قیمتش را بدهد. و گفته‌اند لازم نیست حتماً ضمان عینِ مغصوب باشد. شخصی می‌آید ضامن خانهٔ شما که در اختیارتان هست می‌شود، می‌گوید من ضامن این خانه. اگر خسارتی- البته غیر عمدی از طرف خود این شخص- بر خانهٔ شما وارد بشود، من ضامن و عهده‌دارش هستم؛ منتها ضمان بلاعوض و مجانی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۷

پس در باب بیمه آنچه که به این کار ارزش می‌دهد و بیمه‌گزار پول را در مقابل آن می‌پردازد، از نظر فقها تأمین دادن بیمه‌گر است که یک حالت روحی و روانی است و هیچ مانعی ندارد که در یک معامله، انسان در مقابل یک تأمین روحی و روانی پول بدهد.

سه نوع معامله

بنابراین ما در مجموع سه نوع معاملهٔ دو طرفی خواهیم داشت. یک نوع آن است که عین مالی یا حقی از یک طرف منتقل می‌شود به طرف دیگر و در مقابل این مال، مال دیگری برمی‌گردد؛ مثل بیع یا اجاره. نوع دیگر معامله‌ای است که در آن دو مال در مقابل هم قرار نمی‌گیرد، دو عمل در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرد ولی عمل تملیکی؛ مثل هبهٔ معوّضه. در هبهٔ معوّضه، مثلًا من کتابم را می‌بخشم به شما در عوض اینکه شما کتاب خودتان را ببخشید به من. اینجا دو کتاب در مقابل هم قرار نگرفته. نه این است که من این کتاب را فروختم به آن کتاب که بشود بیع، بلکه من بخشیدم به شما و شما هم بخشیدید به من. دو بخشش در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرد. ولی در مسأله بیمه یک شکل سومی پیدا می‌شود- از این جهت مصداق جدید می‌شود و در کتب فقهی وجود نداشته- و آن این است که شخصی تأمین می‌دهد و دیگری در مقابل امنیتی که از ناحیهٔ او کسب می‌کند پول می‌دهد.

ولی در بیمهٔ عمر در بعضی موارد پولی که بیمه‌گزار می‌پردازد نیز مجهول خواهد شد. این از نظر فقهی اشکال پیدا می‌کند «۱»، زیرا از طرف بیمه‌گزار همان حق بیمه‌ای که می‌پردازد اصالت دارد و به منزلهٔ عوض یا ثمن است و چون شرعاً همیشه باید هر دو طرف معامله مشخص و معلوم باشد، ممکن است بیمهٔ عمر از این نظر دچار اشکال شود.

بیمه و قمار

فقها هیچ احتمال نداده‌اند که بیمه داخل در باب قمار بشود و وجهی هم ندارد

---

(۱) البته فقها متعرض این مطلب نشده‌اند از باب اینکه همهٔ اقسام بیمه را نمی‌دانسته‌اند و فقط آن مقداری را که می‌دانسته‌اند با قواعد تطبیق کرده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۸

که ما بیمه را داخل در باب قمار بدانیم. صرف به خطر انداختن، ملاک قمار نیست.

گفتیم [برای صحت یک معامله] باید آن استثناها وجود نداشته باشد. در باب معاملات، ریشهٔ استثناها آن چیزی است که در آیهٔ قرآن آمده که قمار هم یکی از مصداقهای آن است: وَ لٰا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ «۱». مقصود این است که وقتی پول شما در میان شما گردش می‌کند، بیهوده گردش نکند؛ یعنی توأم باشد با یک هدف عقلایی به اصطلاح فقها. انسان یک وقت می‌بخشد. بخشیدن در مواردی یک کار انسانی است، یعنی یک نیاز انسانی است. انسان در موردی می‌خواهد که جود کرده باشد. این یک کار بیهوده نیست. یا وقتی انسان جنس خودش را به طرف می‌فروشد، در مقابل پول می‌گیرد. یا انسان پول می‌دهد، در مقابل از معلم درس می‌گیرد. باز پول بیهوده گردش نکرده. ولی در مورد قمار و امور شبه قمار، پول از دست طرف بیرون می‌رود بدون اینکه چیزی کسب کرده باشد. از نظر شارع این پول بیهوده بیرون رفته است.

ولی در مورد بیمه این‌طور نیست. بیمه یک هدف عقلایی دارد. انسان تأمین می‌گیرد و در مواردی- اگر خسارتی یا حادثه‌ای پیش آید- غیر از تأمین، پول هم می‌گیرد و بنابراین پولی که بیمه‌گزار می‌دهد هرگز مصداق وَ لٰا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ نیست. ولی یک مورد بیمه هست که در آن آنچه که اصالت پیدا می‌کند رباست و آن جایی است که در بیمهٔ عمر، شرکت بیمه تمام پول را یکجا می‌گیرد و هدف اصلی بیمه این است که سرمایه‌ای جمع کند و از آن استفاده‌های ربوی بکند و بیمه تقریباً جنبهٔ فرعی پیدا می‌کند که این مسأله علی‌حده‌ای است و دربارهٔ آن باید جداگانه بحث کرد.

پرسش و پاسخ

سؤال: مسأله عقد نکاح که گفتید یک حالت مستثنی از سایر معاملات است، یک نوع تمتع و بهره‌گیری از زن است. شاید در اینجا نیز اجازه‌ای نظیر اجازه‌ای که صاحب یک زمین برای ساختن بنا یا کاشتن بذر و درخت در آن زمین دارد، وجود داشته باشد. مادامی که زنی در عقد یک

---

(۱) بقره/ ۱۸۸.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۹

مرد است فقط آن مرد حق تمتع دارد و اگر عقد فسخ شود، طبق مقررات خاصی حق تمتع دارد. بنابراین در اینجا چیزی مبادله می‌شود.

جواب: راجع به عقد نکاح، من آن مطلب را از جنبهٔ ماهیت فقهی‌اش عرض کردم که در هر معامله‌ای که دو طرف دارد: عوض و معوّض، اگر یک طرف ذکر نشود معامله باطل است. اگر کسی چیزی را بفروشد ولی ذکر ثمن نکند، اصلًا بیع باطل

است. ولی در باب عقد نکاح اگر زن و شوهری بدون مهر عقد بکنند عقد درست است، منتها بعد مرد باید مهر المثل بدهد. این مسأله را طرح می‌کنند که چرا در عقد نکاح اگر ذکر مهر نشود عقد درست است؟ می‌گویند برای اینکه طرفین زن و شوهر هستند، نه اینکه طرفین تمتع مرد است و پولی که در عوض می‌دهد. البته تمتع هم طرفینی است. و بعلاوه اگر به خود صیغهٔ ازدواج توجه کنید، می‌بینید [با صیغه‌های دیگر] فرق می‌کند.

مثلًا در بیع، شما می‌گویید: بِعْتُ هٰذا بِهٰذا. «هذا» ی اول حتماً باید مبیع باشد و «هذا» ی دوم ارزش است. در اجاره هم همین‌طور است. ولی در باب نکاح، شما می‌گویید: زَوَّجْتُ و لازم نیست بگویید: زَوَّجْتُ الْمَرْأَةَ بِهٰذَا الرَّجُلِ. می‌بینید هر دو گونه‌اش را می‌خوانند؛ هم می‌خوانند: زَوَّجْتُ مُوَکِّلَتی مُوَکِّلَکَ و هم می‌خوانند:

زَوَّجْتُ مُوَکِّلَکَ مُوَکِّلَتی؛ یعنی هم می‌گویند من این مرد را به این زن تزویج کردم، و هم می‌گویند من این زن را به این مرد تزویج کردم. یعنی این‌طور نیست که در متن صیغه، زن شکل کالا را داشته باشد و مهری که مرد می‌دهد شکل ثمن را.

سؤال: در بیمهٔ شخص ثالث که اکنون در مورد اتومبیلها از طرف دولت معمول شده، افراد را وادار می‌کنند که حتماً اتومبیلشان را بیمه کنند. آیا اگر اتفاقی افتاد می‌توان پول گرفت با توجه به اینکه شخص این معامله را به اجبار انجام داده؟.

جواب: اینکه گفتید بیمهٔ شخص ثالث اجباری است، مسأله خوبی است. راجع به بیمهٔ مسئولیت که در چه حدودی این کارها واقعاً ایجاد مسئولیت می‌کند آنجا که تقصیر نباشد و خطر باشد، من در ذهنم بود که مستقلًا بحث بکنیم. البته در کتب فقه مثالهایی نظیر این مسأله مطرح است. مثلًا این مسأله مطرح است که شخصی در خانهٔ خود سگ نگاه می‌دارد. این سگ می‌آید پای کسی را گاز می‌گیرد. ممکن است آن شخص تقصیر هم نکرده باشد ولی طبیعت سگ نگاه داشتن این است که یک وقت هم زنجیرش را پاره می‌کند و کسی را می‌گیرد. آیا در اینجا صاحب سگ

مسئول است یا مسئول نیست؟ در اینجا فقها مسأله تسبیب و مباشرت را طرح می‌کنند، می‌گویند در باب ضمان یک وقت انسان ضامن چیزی است که بالمباشره مرتکب شده و یک وقت ضامن چیزی است که بالتسبیب مرتکب شده یعنی در قضیه سببیت دارد. آن وقت راجع به سببیت بحثهایی دارند که من باید با حضور ذهن بیشتری بحث بکنم، ببینیم که بیمهٔ مسئولیت تا چه حدود با موازینی که فقها گفته‌اند تطبیق داده می‌شود.

مسأله اجباری بودن بیمهٔ شخص ثالث که کسی دلش نمی‌خواهد بیمه کند ولی دولت مجبور می‌کند، مسأله علی‌حده است و به ماهیت بیمه مربوط نیست. در ازدواج اجباری هم این مسأله هست، مسأله اجبار است.

سؤال: بسیاری از مؤسسات فنی، تأسیسات یک ساختمان را برای مدت یک سال گارانتی می‌کنند. می‌گویند ما در سال فلان مبلغ می‌گیریم، هر عیبی در تأسیسات شما پیدا شد آن را رفع می‌کنیم. ممکن است در تمام سال هیچ عیبی بروز نکند و ممکن است بیش از آنچه آن مؤسسه دریافت کرده، برایش خرج ایجاد شود. یا بعضی از مؤسسات مشاور حقوقی با شرکتها قرارداد می‌بندند که ما در سال وکالت تمام دعواهای شما را می‌پذیریم و در مقابل فلان مبلغ می‌گیریم. هیچ معامله‌ای هم صورت نمی‌گیرد. آیا اینها همان بیمه است؟.

جواب: اولی عین بیمه است اما آنچه که راجع به وکیل دادگستری گفتید، در باب اجیر گرفتن است. انسان وقتی که کسی را اجیر می‌کند معنایش این نیست که تمام وقت از او استفاده کند، بلکه ممکن است کسی را اجیر کند برای اینکه اگر کاری برایش پیش آمد آن کار را انجام دهد. مثلًا اگر شما کلفتی در خانه داشته باشید ماهانه پولی به او می‌دهید برای اینکه هر وقت کار داشتید به او مراجعه کنید. ممکن است یک ماه هم با او کار نداشته باشید. این داخل در باب اجاره می‌شود.

- در این صورت وقت او را می گیریم.
نه، ممکن است شما او را به این صورت استخدام کنید که ما هر وقت کار داشتیم می‌آییم سراغت.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۱

۲ مسئلهٔ بیمه

اشاره

موضوع بحث بیمه بود «۱». بیمه به حکم اینکه معاملهٔ جدیدی است که در گذشته نبوده است قهراً مسأله‌اش هم از نظر فقهی یک مسأله جدید می‌شود. این مسأله قبلًا نیز طرح شده و ما اول کسی نیستیم که طرح کرده باشیم، زیاد طرح کرده‌اند. در نجف و قم طرح کرده‌اند و رساله‌هایی در این زمینه نوشته‌اند که احیاناً اگر نقصی در این رساله‌ها باشد از نظر عدم وقوف به اقسام مختلف بیمه بوده است؛ یعنی اگر موضوع بیمه آنچنان که هست بیشتر تشریح می‌شد، رساله‌هایی هم که در این زمینه نوشته شده اندکی مشروحتر و مفصلتر می‌بود. ولی به هر حال این مسئله‌ای است که بر خلاف بانک از نظر فقهی یک مشکل پیچیده نیست، بلکه مسأله بسیار ساده‌ای است.
اولین بحثی که در باب بیمه مطرح است این است که آیا بیمه داخل در یکی از عقود معهود در فقه هست یا نه؟ یعنی ما در فقه یک سلسله عقود و معاملات داریم.
آیا بیمه داخل در یکی از آنهاست یا نه؟ ممکن است شما بپرسید که حالا چه ضرورتی دارد که ما این بحث را بکنیم؟ ولی این بحث ضرورت دارد، زیرا هر یک از آن عقود احکام خاصی دارد و اگر بیمه الزاماً داخل در یکی از آنها باشد ناچار باید در همهٔ خصوصیات، از احکام آن عقد پیروی بکند. ولی اگر داخل در هیچ یک از آن

---

(۱) [بخشی از مطالب این جلسه، تکرار بحثهای جلسهٔ قبل است. علت این امر آن است که بحث بیمه در انجمن اسلامی پزشکان دو بار با فاصلهٔ زمانی مطرح شده که بار اول به دلایلی ناتمام مانده و به همین جهت یک بار دیگر طرح شده است. از آنجا که مطالب تکراری این جلسه به بیانهای دیگر ایراد شده‌اند به طوری که به فهم بهتر مطلب کمک می کنند، از حذف آنها خودداری کردیم.]
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۲
عقود نباشد، آزادی بیشتری دارد. پس، از این جهت لازم است که این بحث بشود که آیا بیمه داخل در یکی از عقود متعارف معمولی‌ای که در فقه مطرح است نظیر بیع، اجاره، عاریه می‌باشد یا نه؟ البته اینها که احتمالش نمی‌رود. چند عقد دیگر احتمالش هست مثل ضمان، هبه، صلح. آیا بیمه داخل در هبه است؟ داخل در ضمان است؟ داخل در صلح است؟ اگر داخل در یکی از آنها باشد، ناچار از مقررات خاص آن هم باید پیروی بکند.
بحث دیگر این است که اگر بیمه از همهٔ عقود متعارف فقهی خارج بود، آیا می‌تواند درست باشد؟ و اصلًا آیا ما می‌توانیم معامله‌ای داشته باشیم که داخل در هیچ‌یک از عقود و ایقاعاتی که در فقه مطرح است نباشد و در عین حال درست باشد؟ یا باید این‌طور بگوییم: هر معامله‌ای اگر داخل در یکی از ابواب متعارف فقه شد درست است؛ اگر داخل نشد، می‌شود من درآوردی و در نتیجه قطعاً باطل است. ما اول این دومی را بحث می‌کنیم که کبرای کلی مطلب است.

آیا هر معاملۀ صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟

از قدیم این مسأله مطرح بوده است- نه به خاطر بیمه، بلکه کسانی مطرح کرده‌اند که هنوز مسأله بیمه برایشان مطرح نبوده، مثل مرحوم آقا سید محمد کاظم یزدی و بعضی دیگر قدیمتر از ایشان- که آیا لازم است هر معامله‌ای که در خارج صورت می‌گیرد، داخل باشد در یکی از ابوابی که در فقه مطرح است؟ یا مانعی ندارد که معامله‌ای صحیح باشد بدون اینکه داخل در هیچ‌یک از آنها باشد؟ جواب داده‌اند که ما هیچ دلیلی نداریم که همۀ معاملات صحیح باید داخل باشد در یکی از معاملات متعارفی که در فقه مطرح است. هیچ دلیلی بر انحصار نداریم، بلکه اصول فقهی ما اقتضا می‌کند اعم را. می‌گویند ما یک سلسله عمومات داریم یعنی کلیات، اصول اولیه، اصول کلی. این عمومات که به شکل عام و کلی طرح شده است، می‌گوید هر معامله‌ای و هر عقدی که میان دو نفر صورت بگیرد درست است الّا موارد خاص. و به تعبیر دیگر: اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن شود، چرا؟ می‌گویند به دلیل اینکه ما در قرآن این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۳

اصل را به صورت کلی داریم: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «۱». عقود را همۀ مفسرین گفته‌اند یعنی عهدها، پیمانها. به طور کلی و به طور عام فرموده است: به تمام پیمانهایی که می‌بندید باید وفادار باشید و باید بر طبق آنها عمل بکنید؛ یعنی شرعاً باید عمل بکنید، حکم الهی است. در أَوْفُوا بِالْعُقُودِ هیچ قید نشده که آن عهد و پیمان شما به صورت صلح یا بیع یا اجاره و یا عقد دیگر باشد. این اصل کلی می‌گوید باید به پیمان عمل کرد. همچنین حدیثی است نبوی که در فقه از مسلّمات است و مفاد آن هم همین مفاد است. پیغمبر اکرم فرموده‌اند که:

الْمُؤْمِنونَ عِنْدَ شُروطِهِمْ.

شرط در اینجا یعنی قرارداد. مؤمنان پای شرایط خودشان ایستاده‌اند. یعنی مؤمن هر شرطی و هر تعهدی و هر قراری که می‌گذارد باید روی آن بایستد، نباید از آن تخلف کند.

این اصل کلی صحت هرگونه پیمان و تعهد و قراردادی را که میان دو نفر بسته می‌شود تضمین و تأمین کرده است.

شرایط و موانع عمومی معاملات

البته برای صحت یا عدم صحت یک پیمان و قرارداد شرایط و موانعی ذکر کرده‌اند. آن پیمانی که یکی از شرایط ذکر شده را ندارد یا یکی از موانع ذکر شده را دارد، فاسد است و آن پیمانی که آن شرایط را فاقد نیست و از آن موانع هم ندارد و لو یک امر مستحدث و جدیدی باشد، درست است. مثلًا یکی از شرایط بلوغ است.

غیر بالغ اگر ممیّز نباشد، اصلًا عملش لغو است، مثل یک بچۀ پنج شش‌ساله که اساساً صلاحیت عقلی بستن یک پیمان را ندارد. ولی ممکن است بچه‌ای بالغ نباشد اما ممیز باشد؛ یعنی واقعاً ماهیت عمل خودش را درک بکند و مثل یک انسان بالغ کار انجام دهد، مانند یک بچۀ سیزده چهارده‌ساله به اختلاف بچه‌ها از نظر هوش و استعداد. [در باب] عمل کودک، یک بحث در عبادات کودک است و یک بحث در معاملات او. عبادت طفل ممیز غیر بالغ در عین اینکه تکلیف ندارد و مکلف نیست، صحیح است. می‌دانید در نماز جماعت این مسأله را طرح می‌کنند که نمازی که بچه می‌خواند، آیا نماز صوری و ظاهری و برای تأدیب و تربیت است که برای آینده آماده بشود یا نماز واقعی و صحیح است؟ اگر گفتیم نماز بچه نماز تمرینی و صوری

(۱) مائده/ ۱.

است و نماز واقعی نیست، پس در نماز جماعت که باید صفوف به یکدیگر متصل باشند اگر میان دو نفر بالغ بچه‌ای فاصله قرار بگیرد یا میان امام و مأموم بچه‌ای فاصله شود، نماز باطل است چون نماز او صورت نماز است نه واقعیت آن. اما اگر گفتیم که عمل بچه صحیح است و نماز او واقعاً نماز است، یک بچه می‌تواند یک صف یا جزئی از یک صف را تشکیل بدهد. در باب عبادات تقریباً شبهه‌ای نیست که عمل بچه صحیح است ولی در معاملات اختلاف است که آیا معاملهٔ بچهٔ ممیز ولی غیر بالغ صحیح است یا نه؟ اگر در مطلق معاملات گفته شود که معاملهٔ صبی و لو ممیز باطل است، در بیمه هم می‌گوییم بیمهٔ طفل ممیز غیر بالغ باطل است.

از دیگر شرایط عمومی صحت معامله، عاقل بودن است. بدیهی است هر معامله‌ای که دیوانه انجام دهد باطل است، بیمه‌اش هم باطل است. شرط دیگر، اختیار یعنی از روی اکراه و اجبار نبودن است. هر معامله‌ای را انسان از روی اجبار انجام دهد، یعنی تهدیدش کرده باشند که اگر انجام ندهی فلان صدمه را به تو می‌زنیم، آن معامله باطل است. بیمه هم اگر از روی اکراه و اجبار باشد باطل است.

شرط دیگر معلومیت است، یعنی معامله نباید روی مجهول صورت بگیرد. این شرط در همهٔ معاملات هست. مبیع نباید یک امر مجهول باشد و ثمن نباید در مقابل یک امر مجهول قرار بگیرد که معامله به شکل قمار و بخت درآید. مثل اینکه انسان بسته‌ای را بخرد که نمی‌داند داخل آن چیست یا اگر می‌داند، نمی‌داند چقدر است، بگوید به شانس بستگی دارد. نه، معامله نباید به شانس بستگی داشته باشد، بلکه باید برای طرف مشخص باشد که چه می‌خرد و چه می‌دهد. همچنین در هیچ معامله‌ای نباید ربا به شکلی از شکلها نفوذ پیدا کند. این گونه امور، شرایط و یا موانع صحت معامله است.

بنابراین هر معاملهٔ جدیدی که پیدا شود ما باید اصل را صحت آن معامله بدانیم.

فقط باید دقت کنیم که آن چیزهایی که نباید در هیچ معامله‌ای وارد بشود که اگر وارد شد آن معامله را فاسد می‌کند، وجود نداشته باشد. نظر علمای فعلی هم در مورد بیمه همین است که بیمه یک معاملهٔ مستقلی است و بنابراین، این معامله صحیح است و آن موانعی هم که می‌تواند یک معامله را فاسد کند در آن الزاماً وجود ندارد، یعنی ممکن است آن را به آن شکل درآورند ولی آن موانع الزاماً وجود ندارد.

عقد لازم و عقد جایز

مطلب دیگر اینکه گفتیم اگر ما بیمه را داخل در یکی از معاملات بدانیم، در احکام تابع آن معامله خواهد شد. در باب عقود می‌گویند عقد به طور کلی بر دو قسم است: عقد لازم و عقد جایز. عقد لازم یعنی عقد غیر قابل برگشت، به این معنی که طرف بعد از اینکه معامله را انجام داد دیگر نمی‌تواند آن را فسخ کند. عقد جایز یعنی عقد قابل برگشت، یعنی هرگاه بخواهد آن را بهم بزند می‌تواند. مثلا بیع عقد لازم و وکالت عقد جایز است. آدمی که کسی را وکیل کرد و او هم قبول نمود، هر زمانی که بخواهد حق دارد این وکالت را بهم بزند. ولی بیع یا اجاره این‌طور نیست. بله، در معاملات لازم در شرایط بالخصوصی خیار فسخ می‌گذارند. خیار یک امر ثانوی است؛ یعنی طبیعت این عقد، لازم است ولی خیار یک قرار مجددی

است که روی عقـد لازم گذاشـته می‌شود یا قهری است. مثلًا بیع یک عقد لازم است اما تا وقتی که مجلس بهم نخورده طرفین حق فسـخ دارنـد؛ یعنی بعـد از انقضاء مجلس، این عقـد لزوم پیـدا می کنـد. یا بیع عقد لازمی است مگر آنکه یک طرف واقعاً مغبون شـده باشد؛ مسأله، مسأله معامله نباشد بلکه مسأله کلاه سـر رفتن و غَبْن باشد. در اینجا خیار غبن پیدا می‌شود. اگر انسان جنسی را بخرد و بعد متوجه شود که جنسش معیوب است، خیار فسخ دارد که به آن خیار عیب می گویند. چند نوع خیار دیگر هم وجود دارد. امـا اگر در اول معامله شـرط کننـد «با اسـقاط کافّهٔ خیارات» در این صورت معامله، لازم می‌شود و دیگر هیچ خیاری برای شخص باقی نمی‌ماند. ولی به هر حال طبیعت عقد بیع، لزوم است.

آیا بیمه عقد لازم است یا جایز؟

حال ببینیم آیا عقدهای مستحدث و جدید را باید عقد لازم بدانیم یا عقد جایز.

این مسـأله نیز در فقه مطرح است که اصـل در همـهٔ عقـود، لزوم است. اصـل اوّلی در همـهٔ عقـدها لازم بودن است مگر اینکه دلیلی بر جـایز بودن داشـته باشـیم. بنابراین اگر ما معاملهٔ بیمه را معاملهٔ بی‌مانعی تشـخیص دهیم، معاملهٔ غیر قابل برگشت هم هست؛ یعنی بیمه گر یا بیمه‌گزار حق ندارد بعد از بسـتن قرارداد معامله، آن را بهم بزند مگر دو طرف حاضـر بشوند که در این صورت اسم آن می‌شود اقـاله یـا تقایُل، یعنی دو طرف می‌خواهنـد معامله را بهم بزننـد. دو طرف، هر عقـد لازمی را می‌توانند بهم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۶

بزننـد ولی خاصـیت عقـد لازم این است که یک طرف به تنهایی نمی‌توانـد آن را بهم بزنـد. پس، از جملـهٔ خصوصـیات عقد بیمه- اگر بیمه را یک عقد جداگانه بدانیم- این است که عقد لازم است.

بیمه و ضمان

در میـان عقودی که مـا در فقه داریم، یک عقـد هست که احتمال اینکه اساساً بیمه داخل در آن باشـد زیاد است و آن ضِـمان است که در عرف ضـمانت می گوینـد. اسـاس اوّلی ضـمان در مورد دیون است؛ یعنی شخصـی مـدیون شـخص دیگری اسـت (دائنی است و مـدیونی)، شـخص سومی پیـدا می‌شود و ضامن دین مدیون می گردد و دین او را به عهده می گیرد. از مسلّمات فقه اسلام است که این امر جایز و شرعی است.

تفاوت ضمان در فقه شیعه و فقه اهل تسنن

در باب ضمان میان فقه شیعه و فقه اهل تسنن یک اختلاف اساسی وجود دارد.

در فقه شـیعه ضـمان به معنی انتقـال ذمه است از مـدیون به ضـامن؛ یعنی همینقـدر که آقای زیـد از آقای عمرو طلبکار است و آقای بکر آمـد ضامن شـد، به صـرف ضـمان، دین از ذمـهٔ مـدیون که عمرو است منتقل می‌شود به ذمهٔ بکر که ضامن است و عمرو دیگر هیـچ مـدیون نیست و بنابراین دائن دیگر حق نـدارد به عمرو مراجعه کنـد زیرا او برئ الـذمه است. همچنین ضامن هرگاه دین را پرداخت، حق مطالبه از مدیون را دارد ولی قبل از پرداخت، حق مطالبه ندارد.

در فقه شیعه، ضـمان عملی است صددرصـد به نفع مـدیون، یعنی تعهـد از عهـدهٔ مـدیون به عهـدهٔ ضامن می‌آیـد. در فقه اهل

تسنن، ضمان ضم ذمه به ذمه است، یعنی ضمیمه شدن مدیون به مدیون (مثل این سفته‌هایی که به موجب آن بانک به دو طرف می‌تواند مراجعه کند)، یعنی عملی است صد درصد به نفع دائن. پس از آنکه شخصی ضامن می‌شود، دائن هم می‌تواند به مدیون اوّلی مراجعه کند و هم به ضامن. دو نفر طرف دائن قرار گرفته‌اند و به عبارت دیگر یک نفر دیگر به مدیون ضمیمه شده. از نظر فقه شیعه این مسأله که ضمان، ضم ذمه به ذمه است، اجماعی است که صحیح نیست و باطل است و فقط همین شکل یعنی انتقال ذمه از مدیون به ضامن درست

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۷

است. ضمان تا آنجا که ضمان دین است، با بیمه هیچ ارتباطی پیدا نمی‌کند. ضمان دین ربطی به بیمه ندارد.

مسأله دیگری در باب ضمان مطرح است به نام ضمان عین مغصوب. شخصی مال کسی را غصب کرده و عین مال هم اکنون نزد غاصب یا طرف دعوا موجود است.

شخص سومی می‌آید ضامن آن عین می‌شود، به صاحب مال می‌گوید از این پس من ضامن مال تو هستم. در اینجا معنی ضمان این است که اگر تلفی بر این مال وارد شد من عوضش را می‌دهم. تاکنون که مال نزد غاصب بوده ضامن و عهده‌دار، خود غاصب بوده است؛ یعنی اگر این مال تلف می‌شد او می‌بایست عوضش را بپردازد.

ولی وقتی که ضامن پیدا شد و گفت من ضامن هستم، یعنی از این ساعت اگر مال تو تلف شد من عهده‌دار آن هستم. این را می‌گویند ضمان عین مغصوبه. البته ضمان عین مغصوبه یک مسأله مورد اتفاقی نیست که حتماً درست باشد.

از آن بالاتر مسأله ضمان عین است که مغصوب هم نباشد- از اینجا بحث کم کم وارد بیمه می‌شود- یعنی کسی ضامن عین مال شخصی که در نزد خود آن شخص است بشود؛ بگوید من از این ساعت ضامن مال تو هستم که اگر خسارتی بر آن وارد شد یا بکلی تلف شد، عوضش را بدهم. آیا این درست است؟

ضمانت در مقابل پول

مطلب دیگر اینکه ضمانهایی که ما داریم ضمان به عوض نیست، یعنی ضامن در مقابل ضمان خود پول نمی‌گیرد. آن وقت این مسأله در باب ضمان مطرح می‌شود که ضمان به عوض چگونه است؟ آیا ضامن می‌تواند در مقابل ضمان خود یک پولی هم از کسی که به نفع او ضمانت کرده بگیرد یا نه؟ اگر گفتیم ضمان عین درست است و عوض گرفتن در ضمان هم درست است، یعنی اگر گفتیم ادلۀ ضمان شامل اینها می‌شود، در آن صورت بیمه نوعی از ضمان می‌شود. لااقل بیمه‌های اشیاء این‌طور است چون بیمۀ اشیاء معنایش این است که شخص، ضامن مال شما که در اختیار خودتان است می‌شود که اگر خسارتی بر آن وارد شد یا تلف شد عهده‌دار خسارت یا تلف آن باشد ولی در مقابل این ضمان پولی هم می‌گیرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۸

ضمان عهده و ضمان دَرَک

در فقه در باب ضمان مسئله‌ای داریم به نام ضمان عهده و مسأله دیگری داریم به نام ضمان دَرَک. ضمان عهده که مسأله‌اش در فقه مطرح بوده این است که دو نفر با همدیگر معامله می‌کنند. چون مشتری بایع را نمی‌شناسد، گاهی یک وضعی پیش می‌آید که مشتری حق دارد جنس را پس بدهد، مثل خیار فسخ اگر جنس معیوب از آب درآید. یک نفر می‌آید ضامن

می‌شود که اگر این معامله فاسد از آب درآمد من ضامن هستم. مثلًا شخص ناشناسی می‌خواهد فرشی را به شما بفروشد. شما یک دغدغه‌ای دارید، می‌گویید من این شخص را نمی‌شناسم، این فرش به این قیمت خوب می‌ارزد ولی فردا اگر این فرشْ دزدی از آب درآمد تکلیف من چیست؟! اگر صاحبش آمد و شناخت و شاهد هم آورد و معلوم شد این فرش دزدی است، در این صورت صاحب مال حق دارد مالش را ببرد. آن وقت تکلیف پول من که فروشنده گرفته و رفته و به او دسترسی ندارم چه می‌شود؟ در اینجا یک نفر می‌آید ضامن عهده می‌شود؛ یعنی می‌گوید اگر خللی در این معامله پیدا شد و معلوم گردید که این جنس مثلًا دزدی بوده و خلاصه این خطر وجود داشت که پول تو از بین برود، من ضامن هستم. این هم خودش یک نوع بیمه است. در واقع آن شخص معاملهٔ شما را بیمه می‌کند. و نظیر این است ضمان دَرَک. ضمان درک آنجایی است که عیب در کار باشد. درک به معنی عیب است. ضمان درک یعنی ضمان عیب. شما معامله‌ای با یک فروشندهٔ ناشناس می‌کنید. با خود می‌گویید نکند این جنس معیوب از آب دربیاید و آن وقت دسترسی به فروشنده نداشته باشم. یک کسی می‌آید ضامن درک یعنی ضامن عیب می‌شود، می‌گوید اگر این جنس معیوب بود من خسارتش را به شما می‌پردازم.

بیمه یک معاملهٔ مستقل است

در باب ضمان این مسائل از قدیم طرح شده بوده است اما صددرصد به عنوان ضمان که آیا ادلهٔ ضمان شامل اینها می‌شود یا نه. مورد تردید بوده. ولی بیمه به عنوان یک معاملهٔ مستقل هیچ اشکالی ندارد. اساساً ضرورتی ندارد که اسمش را ضمان بگذاریم. ضمان شرعی همان ضمان دین است و بس. ما تابع اسم نیستیم که آن را ضمان عهده یا ضمان درک بنامیم. خودش یک معاملهٔ مستقل است و همان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۹

چیزی است که امروز به آن بیمه می‌گویند و شامل همهٔ اقسام بیمه هم می‌شود و جامع مشترک همهٔ آنها- برای اینکه این معامله یک معاملهٔ عقلایی باشد- تأمین بودن آن است. من لغت فرنگی بیمه را نمی‌دانم ولی در رسالهٔ آقای دکتر جباری آمده است که کلمهٔ بیمه- که یک لغت فارسی است- مفهوم اصلی فرنگی این لفظ را درست نمی‌رساند ولی کلمهٔ عربی آن یعنی تأمین، این مفهوم را به خوبی می‌رساند.

تأمین یعنی امنیت دادن. شاید در فارسی هم که بیمه گفته‌اند به اعتبار این است که نفی بیم می‌کند و بیمه یعنی رفع کنندهٔ بیم. به هر حال ما کاری به لفظ نداریم. مفهوم تأمین بر ماهیت این معامله صدق می‌کند. یعنی گاهی انسان دربارهٔ مال یا جان یا آینده یا از کارافتادگی هنگام بیماریش و ... احتمال خطر می‌دهد و نگرانی دارد، دلش می‌خواهد کاری بکند و مثلًا پولی بدهد تا وسیله‌ای فراهم شود که این اضطراب و نگرانی‌اش از بین برود.

کار اساسی بیمه‌گر که در مقابل آن حق بیمه می‌گیرد، همان تأمین است و در واقع با تعهدی که می‌کند یک امر معنوی و غیر مادی به بیمه‌گزار می‌دهد و حق بیمه در مقابل این تأمین و این حالت روحی و معنوی پرداخت می‌شود.

آیا بیمه معاملهٔ معلومی است؟

علت اینکه مطلب را این‌طور بیان می‌کنیم آن است که از اصول مسلّم فقه ما این است که در متن قرارداد و در هیچ عقدی نباید جهالت و حالت شانس وجود داشته باشد، یعنی معامله باید با چشم باز و از روی دانایی صورت بگیرد. مثلًا اگر در عقد

نکاح، پـدری به وکالت از دو دختر خود به مردی بگویـد من یکی از دو دختر خویش را به عقـد ازدواج تو درمی‌آورم، او هم بگوید قبول کردم و بعد انتخابش با آن پدر یا با خود زوج باشد، چون یک امر مجهول است باطل می‌شود.

در بـاب بیمه ممکن است کسـی بگویـد این عقـد، معـاوضه‌ای است میـان دو امر مـالی: از یک طرف حق بیمه‌ای که بیمه‌گزار می‌دهد و از طرف دیگر آن پول احتمالی که بیمه‌گر تعهد کرده در صورت خسارت بپردازد. دو طرف می‌شود پول. اگر واقعاً مـاهیت بیمه معـاوضه میـان چنین دو پولی است، این معـامله روی اصول فقهی باطـل است زیرا یکی از آن موانع را دارد. شـبیه قمار می‌شود، یعنی یک امر مجهول. حق بیمه‌ای که من می‌دهم معلوم است ولی در مقابل، چه می‌خواهم بگیرم؟ آیا می‌گیرم

یا نمی‌گیرم؟ آیا اصلًا در این مدت خسارتی بر من وارد خواهد شد که از او چیزی بگیرم یا نه؟ اصلش مجهول است. بعلاوه به فرض اینکه در طول این مـدت خسارتی وارد شود، این خسارت چقـدر خواهد بود؟ هم اصـلش که من چیزی از او می‌گیرم یا نمی‌گیرم مجهول است و هم مبلغش.

یکی از شـرایطی که به فرمودۀ پیغمبر اکرم صـلی الله علیه و آله در همۀ معاملات باید وجود داشته باشد این است که دو طرفی که مورد معـاوضه قرار می‌گیرنـد بایـد معلوم و مشـخص باشـند. در اینجـا یک طرف مشـخص نیست. ولی اگر ماهیت بیمه آن چیزی باشـد که مـا عرض کردیم، در واقع بیمه معامله میان دو پول نیست که بعـد بگوییم یک طرفش مجهول است یا نه. جنبۀ عقلایی بیمه که عقلا اقـدام به بیمه می‌کنند، تأمین پیدا کردن از ورشکسـتگی، تحمل خسارت زیاد، بیچارگی در زمان از کار افتادگی و ... می‌باشـد. پولی که بیمه‌گر می‌دهد، طرف معامله و یکی از عوضـین نیست. آنچه که بیمه‌گر به بیمه‌گزار می‌دهد خود تأمین است. همان تعهـدش ارزش دارد. در مقابل این تعهد، بیمه‌گزار حق بیمه می‌دهد. ارزش، متعلق به خود تعهد است. بیمه‌گزار پول می‌دهـد که ارزش مادی دارد و بیمه‌گر تعهـد. تعهـد یک امر مشـخص است. اگر عقلا چنین معامله‌ای را اختراع کرده باشـند که در مقابل تعهد پول بدهند، چون تعهد یک امر مشخصی است، هیچ‌یک از موانعی که در فقه مسطور است در اینجا وجود ندارد و معامله معاملۀ صحیحی است. بنابراین یکی از مشکلاتی که در باب بیمه هست، یعنی مشکل مجهول بودن، به این طریق حل می‌شود.

زمان بیمه

مشـکل دیگر که این هم مشـکلی نیست و فقط موضوع را باید طرح کرد این است که در معاملات، همان‌طور که عوضین باید مشـخص و معین باشـند، اگر زمان در آن دخالت دارد زمان هم باید مشخص باشد و نمی‌تواند مجهول باشد. مثلًا در بیع، زمان دخالت ندارد ولی در اجاره زمان دخالت دارد. در هرجا که زمان دخالت دارد، مدت از اول تا به آخر باید مشخص باشد. اگر مـدت مشـخص نباشـد، بـاز معـامله می‌شود مجهول. مثلًا در مهمانخـانه‌هـا اغلب این‌طور است که مسافر می‌پرسـد شبی چنـد؟ می‌گوینـد شبی مثلًا پنجاه تومان. ولی مسافر معین نمی‌کنـد که این اتاق از حالا تا کی در اجارۀ من است. مـدتی را که اجاره میان موجر و مستأجر برقرار است و در

تمام آن مدت او مالک منفعت آن اتاق است که از آن استفاده کند، معین نمی‌کند.

فقط این مقـدار را معین می‌کنـد که هر قـدر مانـدم شبی پنجاه تومان می‌دهم. این اجاره از نظر شـرعی باطل است، یعنی اجارۀ صحیحی نیست و به همین جهت اثرش در اینجـا ظاهر می‌شود که اگر بعـد میـان صـاحب هتـل و این مسافر اختلاف شود، آن

قراردادی که بسته‌اند هیچ اساسی ندارد؛ یعنی دیگر شبی پنجاه تومان میزان نیست چون آن قرارداد باطل بوده، بلکه اجرت المثل میزان است. اگر واقعاً اجرت المثل آن اتاق شصت تومان باشد باید شصت تومان بدهد و اگر چهل تومان باشد چهل تومان و لهذا اگر در آخر تراضی نشود، شبهه دارد.

بیمه هم جزء معاملاتی است که زمان در آن دخالت دارد، مدتش باید مشخص باشد. اگر زمان بیمه مشخص نباشد، باطل است. از جمله خصوصیات بیمه مشخص بودن زمان آن است.

اقسام بیمه

بیمه‌ها را تقسیم کرده‌اند به بیمه‌های اشیاء و بیمه‌های اشخاص، و گویا بیش از اینهاست. بیمهٔ دیگری وجود دارد به نام بیمهٔ مسئولیت که آن هم خودش اساساً بابی است در فقه. بیمه‌های اشیاء مثل بیمهٔ اتومبیل، بیمهٔ کالای تجارتی، بیمهٔ آتش‌سوزی و ... اگر زمانشان مشخص باشد، بلااشکال‌اند. در برخی از بیمه‌های اشخاص نیز مثل بیمه‌های اشیاء شبهه و اشکالی وجود ندارد، مانند بیمهٔ امراض که شخص خودش را بیمه می‌کند به این ترتیب که ماهانه یا سالانه مبلغی را به مؤسسهٔ بیمه می‌پردازد و در مقابل، بیمه‌گر متعهد می‌شود که اگر او در مدت مقرر بیمار شد مبلغ معینی را به وی بپردازد و یا او را معالجه نماید. همین‌طور است بیمهٔ از کار افتادگی که شخصی متعهد می‌شود مثلًا ماهی یا سالی فلان مقدار بپردازد و در مقابل اگر سانحه‌ای برایش پیش آمد که به موجب آن از کار کردن افتاد، فلان مبلغ از مؤسسهٔ بیمه بگیرد. این نوع بیمه نیز مثل بیمه‌های اشیاء، اشکال و شبهه‌ای ندارد.

بیمهٔ عمر

ولی در بیمه‌های اشخاص، در بیمهٔ عمر- که آن‌طور که تشریح کرده‌اند دو گونه است: یکی بیمهٔ به شرط فوت و دیگر بیمهٔ به شرط حیات- شبههٔ ربا وجود دارد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۲

بلکه اساسش رباست و بیمه در آن یک امر فرعی است. در بیمهٔ به شرط فوت، شخص این‌طور قرارداد بیمه می‌بندد که مثلًا از حالا- تا ده سال دیگر ماهانه یا سالانه فلان مبلغ می‌پردازد و اگر در خلال این مدت فوت کرد، مؤسسهٔ بیمه متعهد است که فلان مبلغ به ورثهٔ او بپردازد. این در صورتی است که خودش پول بیمه را بدهد. گاهی شخص سومی می‌آید کسی را بیمه می‌کند به شرط فوت؛ به مؤسسهٔ بیمه می‌گوید من برای فلان کس سالی فلان مبلغ می‌پردازم به شرط اینکه اگر او در این بین فوت کرد، تو این مقدار به من بدهی. در این صورت شخص بیمه شده دیگر طرف بیمه نیست، بلکه خودش موضوع بیمه می‌شود. قهراً این گونه بیمه‌ها- مخصوصاً دومی- ممکن است از نظر اخلاقی اندکی مذموم و لااقل مکروه باشد و بلکه شدیدتر از مکروه «۱» چون در فقه، معاملاتی که خود به خود سبب می‌شود که انسان آرزویی بکند که آن آرزو به نفع مردم نیست، چندان مطلوب نیست، مثل کفن‌فروشی. کفن‌فروشی چرا مکروه است؟ چون بدیهی است هر معامله‌گری دلش می‌خواهد معامله‌اش رایج باشد. او نیز ته دلش آرزو می‌کند که مشتریهایش زیاد شود و نتیجهٔ آن هم معلوم است. البته اطبا از این مسأله مستثنی هستند! (خندهٔ حضار). در بیمهٔ به شرط فوت اگر شخص سومی بیاید چنین قراردادی ببندد، قهراً اگر در این بین فرد بیمه شده نمیرد به نفع مؤسسهٔ بیمه است و اگر بمیرد به نفع بیمه‌گزار است. خواه ناخواه بیمه‌گزار ته دلش چنین

آرزویی پیدا می‌شود که قبل از انقضاء مدت، آن شخص بمیرد برای اینکه او بتواند وجه بیمه را از مؤسسهٔ بیمه بگیرد. مسلّم می‌توان گفت که این نوع بیمه معامله‌ای است مکروه شارع. ولی اگر وجه بیمه را خود شخص بپردازد، بعید است که چنین آدمی در دنیا پیدا بشود که آرزو کند خودش زودتر بمیرد برای اینکه بیمه‌گر پول را مثلًا به ورثه‌اش بدهد.

در بیمهٔ به شرط حیات، قضیه برعکس است. این نوع بیمه ممکن است از نظر بیمه‌گر غیر اخلاقی باشد. بیمهٔ به شرط حیات به این صورت است که شخصی خود را برای مدت معین بیمه می‌کند که اگر در این مدت فوت نکرد، مؤسسهٔ بیمه فلان

---

(۱) [آن نوع از بیمهٔ به شرط فوت که شخص سومی کسی را بیمه می‌کند، علاوه بر مکروه بودن اشکالی نیز دارد و آن این است که در این عمل، ماهیت بیمه که تأمین است برای آن شخص سوم وجود ندارد و این کار برای او یک شرطبندی است. این مطلب را استاد شهید در بخش پرسش و پاسخ توضیح می‌دهند.]

مبلغ به او بپردازد (اگر فوت کرد، مؤسسهٔ بیمه چیزی نباید بدهد) در اینجا مؤسسهٔ بیمه است که آرزو می‌کند بیمه‌گزار در این مدت بمیرد تا نیاید چیزی از او بگیرد. از این جهت باز یک امر خلاف اخلاقی می‌شود. صرف اینکه یک امر خلاف اخلاق باشد، دلیل نمی‌شود که معامله باطل باشد. اما در این موارد دوگونه عمل می‌شود:

گاهی بیمه‌گزار حق بیمه را تدریجاً می‌پردازد و گاهی یکجا می‌پردازد. مثلًا یکجا صد هزار تومان می‌پردازد که اگر زنده ماند، بعد از ده سال این پول را بگیرد. ولی قهراً چنین کاری نمی‌کند بلکه صد هزار تومان الان می‌پردازد که اگر زنده ماند، بعد از ده سال صد و بیست هزار تومان بگیرد؛ یعنی نزول پول در این مدت را حساب می‌کنند و اصل پول را با نزولش می‌گیرند و بلکه با مبلغی بیشتر، چرا؟ زیرا در اینجا احتمال اینکه در این مدت بیمه‌گزار فوت کند و مؤسسهٔ بیمه نخواهد چیزی بپردازد وجود دارد- که از این جهت شبیه قمار می‌شود- و قهراً مؤسسهٔ بیمه که اگر این احتمال نبود، در مقابل صد هزار تومان صد و بیست هزار تومان می‌پرداخت، به خاطر چنین احتمالی مبلغی علاوه می‌پردازد. بیمه‌هایی که در آنها حق بیمه یکجا پرداخت می‌شود و بعد بیمه‌گر در موعد مقرر همان پول را می‌پردازد با حساب نزولش و با یک مبلغ اضافه، می‌توان گفت که شرعاً درست نیست؛ یعنی ماهیت اصلی این کار ربا و نزول است و در کنار نزول و فرع پول، مسأله بیمه‌ای هم قرار گرفته است. به همین جهت در این گونه بیمه‌ها علی الظاهر اشکال و شبهه‌ای پیدا می‌شود.

بیمهٔ مسئولیت یا بیمهٔ شخص ثالث

باقی می‌ماند بیمهٔ مسئولیت یا در اصطلاح امروز بیمهٔ شخص ثالث که اتفاقاً مسأله بسیار دامنه‌داری در فقه است. مثلًا بیمه‌گر اتومبیلی را بیمه می‌کند که اگر به وسیلهٔ این اتومبیل به اتومبیل دیگری صدمه وارد شد، خسارت آن اتومبیل دیگر را بپردازد. در موضوع بیمه، مسلّم هیچ بیمه‌ای شامل خسارت وادارکردن‌های عمدی نمی‌شود. اگر غیر از این باشد، همهٔ نظمها مختل می‌شود؛ یعنی هیچ‌گاه مؤسسهٔ بیمه این‌طور بیمه نمی‌کند که من اتومبیل تو را بیمه می‌کنم که حتی اگر عمداً آن را آتش زدی پولش را به تو بدهم. در قوانین بیمه هم می‌گویند یکی از شرایط بیمه این است که خسارت را صاحب مال عمداً وارد نکرده باشد. پس بیمه در مورد خسارتهای

غیر عمدی است. اگر کسی به عمد با اتومبیل خود به اتومبیل دیگری خسارتی وارد کند، مسلّم در اینجا بیمه‌گر تعهدی ندارد.

اما صحبت در جایی است که او به عمد نزده ولی به هر حال زده و لو منشأش این است که از قانون راهنمایی و رانندگی تخلف کرده است. از نظر قانون، این شخص مسئول خسارتی است که بر اتومبیل شخص دیگر وارد شده. مؤسسهٔ بیمه این خسارت را متعهد می‌شود.

این مسأله از نظر فقه این‌طور مطرح است که در خسارتهای غیر عمدی که انسان بر شخص دیگر وارد می‌کند، حدود ضمانش چقدر است؟ کسی که خسارت وارد کرده، خودش باید ضامن باشد تا بیمه‌گر از طرف او عهده‌دار شود. اگر شرعاً ضامن نباشد، مؤسسهٔ بیمه چه چیزی را می‌خواهد بدهد؟!.

برای توضیح این مطلب ابتدا این مسأله باید روشن شود که اگر اتومبیلی به اتومبیل دیگر زد و عمد هم نداشت، آیا خسارت را باید بدهد یا نه؟ اگر شرعاً خسارت را باید بدهد، برای بیمه‌گر هم تعهد کردن این مسئولیت واقعی مانعی ندارد.

اما اگر فرض کردیم که شرعاً این شخص خودش نباید خسارت را بپردازد و قانون دولت هم اگر می‌گیرد به زور می‌گیرد، در این صورت خود بیمه هم اشکال پیدا می‌کند، زیرا موضوع بیمه پرداخت پولی است که ظلماً گرفته می‌شود. آن وقت این شبهه پیش می‌آید که آیا بیمه در مورد پولهایی که ظلماً پرداخت می‌شود درست است یا نه؟ ممکن است کسی بگوید درست نیست از باب اینکه نوعی اعانت به ظلم است. اصلًا نباید صاحب آن اتومبیل از این شخص خسارت بگیرد. اینکه بیمه‌گر کمک به او را تعهد می‌کند خود نوعی اعانت به ظلم است.

پس این مسأله باید مشخص شود که حدود مسئولیتها چقدر است. و اتفاقاً این مسأله در فقه هم زیاد مطرح شده و مسائل زیادی برایش ذکر گردیده و گفته‌اند در مسأله ضامن شدن یعنی عهده‌دار شدن، هیچ‌گاه لازم نیست که انسان به عمد خسارتی وارد کرده باشد. موارد زیادی داریم که انسان خسارت را به غیر عمد وارد می‌کند ولی باید آن را بپردازد. این مطلب را ان شاء اللّٰه در جلسهٔ دیگر توضیح خواهیم داد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۵

پرسش و پاسخ

سؤال: به نظر من بیمهٔ شخص ثالث هیچ اشکالی ندارد، زیرا مؤسسهٔ بیمه شرط می‌کند اگر شما مقصر در حادثه بودید پول آن را می‌دهم که جرم و تخلف هم به وسیلهٔ مؤسسهٔ دیگری مثل ادارهٔ راهنمایی و رانندگی شناخته می‌شود. اما یک نوع بیمهٔ مسئولیت به این صورت است که چون استفاده از بعضی وسایل و ماشین آلات جدید ممکن است خطراتی به دنبال داشته باشد و این وسایل به دست کارگران سپرده می‌شود، لذا ممکن است سوانحی پیش آید که البته طبق ضوابط معین شده، در صورت بروز سوانح، بیمهٔ مسئولیت پرداخت پولش را به عهده می‌گیرد بدون در نظر گرفتن تقصیر.

جواب: مسأله تقصیر را ما قبول داریم ولی سخن ما این بود که راجع به تقصیر یک ضوابطی در فقه وجود دارد، یک ضوابطی هم قانون ایجاد کرده. ما نگفتیم اشکال دارد، بلکه گفتیم مسأله باید مشخص شود. باید ببینیم آیا ضوابطی که در فقه برای تقصیر معین کرده‌اند با ضوابطی که بیمه به آن متعهد است و یا در قوانین جاری موجود است، منطبق است یا نه. اگر چیزی از نظر شرعی تقصیر است ولی از نظر عرف تقصیر نیست یا بالعکس، در این صورت اشکال پیدا می‌شود. پس در مسأله تقصیر، ضوابطی است که قوانین جعل و وضع کرده‌اند و ضوابطی است که فقه دارد.

فقه کلیاتی دارد که شامل این مسأله نیز می‌شود. همین مطلبی که شما گفتید یعنی فراهم کردن امور تأمینی برای کارگران در مقابل سوانحی که در اثر کار با ماشین آلات جدید پیش می‌آید، درست است. فقه به طور کلی بحث می‌کند و مثلًا می‌گوید:

«آنچه که عرفاً برای تأمین لازم است باید فراهم شود» یعنی ممکن است شرع به عرف واگذار کرده باشد که در این صورت هر دو یکی می‌شود. لازم نیست که برای یک مورد معین گفته باشد، کلیاتی گفته است. به هر حال ما باید ببینیم که آن ضوابط شرعی در باب تقصیر با ضوابطی که بیمه به آن متعهد است تطبیق می‌کند یا نه.

سؤال: از مجموعهٔ این مباحث فهمیده شد که بیمهٔ اشیاء مثل خانه و املاک ظاهراً بلا اشکال‌اند و بیمهٔ عمر به شرط فوت هم اشکالی ندارد زیرا به بیمه شونده تأمین می‌دهد که بعد از مرگش زندگیش از هم نمی‌پاشد و او در

مقابل این تأمین، وجهی را به صورت سالیانه می‌پردازد. اما در بیمهٔ به شرط حیات که با بیمه‌گر قرار گذاشته می‌شود که مثلًا در صورت زنده بودن بعد از ده سال فلان مقدار می‌گیریم، چون ظاهراً به هیچ کس تأمین نمی‌دهد جنبهٔ عقلایی نداشته و جنبهٔ شرطبندی دارد. این چه حالتی پیدا می‌کند؟

جواب: این اشکال، اشکال درستی است ولی قبل از بیان این اشکال لازم است مطلبی را که اکنون به ذهنم آمد ذکر کنم و آن این است که گفتیم در بیمهٔ به شرط فوت ممکن است بیمه‌گزار شخص سومی باشد. و لهذا گفتیم که این نوع بیمه از آن جهت مکروه است که آن شخص سوم همیشه انتظار فوت بیمه شده را دارد. اشکال دیگری نیز در اینجا وجود دارد و آن این است که در این عمل، ماهیت بیمه برای شخص سوم وجود ندارد، چون گفتیم ماهیت بیمه تأمین به معنی رفع نگرانی است. برای خود بیمه شده یا ورثه‌اش این ماهیت وجود دارد- نگرانی انسان برای ورثه و کسان یا دوستان خود یک امر عقلایی است- ولی یک شخص سوم که چنین کاری می‌کند برای اینکه خودش آن پول را دریافت کند، این عمل برای او فقط شرطبندی است، یعنی آن ماهیت تأمینی در اینجا وجود ندارد. بنابراین، این قسم از بیمه که مؤسسات بیمه آن را جایز می‌دانند شرعاً اشکال پیدا می‌کند.

- اگر شخص بچهٔ خودش را بیمه کند چه حالتی دارد؟

جواب: در این صورت طرف معامله که بیمه‌گزار است نگرانی ندارد.

- شخص بچه‌اش را بیمه می‌کند؛ می‌گوید اگر او فوت کرد مثلًا صد هزار تومان می‌گیرم.

جواب: نه، این پول به جبران یک نگرانی نیست و بنابراین از این جهت اشکال پیدا می‌کند.

سؤال: در بیمهٔ به شرط حیات، مبلغی که بیمه‌گزار می‌پردازد نامعلوم است، زیرا اگر چه گفته است که مثلًا ده سال مبلغی را می‌پردازد اما ممکن است که یک سال بیشتر موفق به پرداخت پول شود. لذا مبلغ، مجهول می‌شود.

آیا این مجهول بودن مبلغ، معامله را باطل نمی‌کند؟ شبیه به این، وام بانکها به کارمندانشان است که باید مثلًا ظرف مدت بیست سال این وام را به طور قسطی بپردازند و در صورتی که آن کارمند در این مدت بمیرد بقیهٔ بدهی او

را می‌بخشند. این نوع بیمه هم در حقیقت معامله‌ای است که مقدارش روشن نیست زیرا گفته می‌شود که شما ماهی این مقدار تا زمانی که زنده‌ای بپرداز.

جواب: اینکه فرمودید در بیمهٔ به شرط حیات، مدت مشخص نیست، این یک اشکالی است. در بیمهٔ به شرط حیات شخص بیمه‌گزار خود را برای مدت ده سال بیمه می‌کند که اگر زنده ماند، فلان مبلغ بگیرد. حال اگر بیمه‌گزار فوت کرد تکلیف حق بیمه چه می‌شود؟ آیا حق بیمه را فقط تا وقتی زنده بوده باید می‌پرداخت یا چون قرارداد ده‌ساله بسته، باید تا پایان ده سال از مال او بردارند و بپردازند؟ بیمه از این جهت که مدتش باید مشخص و معین باشد مثل اجاره است. اگر کسی خانه‌اش را برای

مـدت ده سال اجاره بدهد و در این بین فوت کند، اجاره از بین نمی‌رود و تا پایان ده سال خانهٔ او در اختیار مسـتأجر است. در بیمه هم کسی که متعهد می‌شود تا مدت ده سال، تعهد او نباید به این شرط باشد: «اگر زنده بودم»، چون در این صورت تعلیق در کار می‌آید و تعلیق موجب بطلان معامله است.

در باب شـرایط عمومی معامله، همان‌طور که بلوغ و اختیار و عقل و معلوم بودن شـرط است، یکی از شـرایطی که در فقه طرح می‌کننـد «تنجیز» است، یعنی تعلیـق نبایـد وجود داشـته باشـد، «اگر» نبایـد وجود داشـته باشـد چون وقـتی «اگر» در کـار بیایـد، می‌شود مجهول و شـانس و صـحبت خـدا خـدا به میـان می‌آیـد. در هر معـامله‌ای چنـانچه «اگر» به میان آورنـد و مثلًا صـیغه را این‌طور جاری کننـد: من خانـهٔ خودم را به تو اجاره می‌دهم به شـرط اینکه پدرم از سـفر حج برگردد، این تعلیق است و معامله باطل می‌باشد. معامله باید منجّز باشد و «اگر» نباید در آن وجود داشته باشد.

و لهذا در باب اجاره هم صـحیح نیست کسـی بگوید: من این را برای مدت ده سال از تو اجاره می‌کنم در صورتی که از اینجا نروم. اجاره برای مـدت معین است. فقط می‌تواند خیار فسخ قرار دهد که آن را بهم بزند؛ و الّا از نظر فقه، طبیعت عقد تعلیق بر نمی‌دارد. آن وقت در مسألهٔ بیمـهٔ به شـرط حیات و بیمـهٔ به شـرط فوت، این اشـکال به وجود می‌آیـد که علاوه بر اینکه مدت باید مشـخص باشد، تنجیز هم باید داشـته باشد و نباید تعلیق داشته باشد؛ یعنی طبق این قاعده، بیمه‌گزار باید در تمام این مدت حق بیمه را بپردازد اعم از اینکه در این بین بمیرد یا زنـده بمانـد و حال آنکه قراردادهای بیمه ظاهراً این‌طور نیست. در قرارداد بیمه اگر فوت حاصل شد، دیگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۸

از بیمه‌گزار چیزی نمی‌گیرند و این خود یک اشکال است.

- مؤسسهٔ بیمه می‌تواند ببخشد.

جواب: می‌توانـد ببخشـد ولی قرارداد چگونه است؟ اگر از ابتـدا در متن قرارداد تعلیق وجود داشـته باشـد، معامله از اصل باطل است.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۳۷۸

- بانک وام مسکن می‌دهد و می‌گوید اگر تا ده سال توانستی قسط این وام را بده، اگر فوت کردی نمی‌خواهم.

جواب: نه، بانک اکنون تعهـد می‌کنـد که بعـد ببخشد. به او قرض می‌دهد و با او قرارداد می‌کند که اگر فوت کردی، من بقیهٔ وام را آن وقت خواهم بخشید. در زمـان فوت می‌بخشـد. اگر در قرض هم به این شـکل باشـد که بخشـش آن اکنون صورت بگیرد، یعنی قرض دهنـده بگویـد من این را از حالا به تو می‌بخشم به شـرط اینکه بمیری- که اگر مرد بخشـیدن حاصل شده- این نیز باطل است. ولی اگر این‌طور نباشد بلکه هنگامی که قرض‌گیرنده فوت کرد آن وقت ببخشد، اشکالی ندارد. یک وقت تعهـد می‌کنـد که بعد از مردن ببخشد. این درست است. ولی اگر اکنون به شـرط مردن ببخشد، اشـکال پیدا می‌کند. هبهٔ معلّق هم اشـکال دارد. بنـابراین مسـأله تعلیق و تنجیز هم خود یکی از مسائـل بیمه است که بسـیاری از بیمه‌هـا به حکم اینکه در متن آنها تعلیق قرار گرفته باطل خواهد بود.

سؤال: شـکلی از بیمـهٔ عمر که فعلًا خیلی مطرح است، بیمه‌ای است مخلـوط از به شـرط فـوت و به شـرط حیـات، و آن به این

ترتیب است که قرار می‌گذارنـد در طول مـدت معینی مثلًا بیست سال بیمه‌گزار مبلغ معینی را پرداخت کنـد و در صورت فوت او در خلال مدت مقرر، بیمه‌گر مبلغی برابر مجموع قسطهایی که بیمه‌گزار پرداخت کرده است به ورثه‌اش پرداخت نماید و در صـورت زنـده مانـدنش، در تاریـخ مقرر معـادل پرداختهـایش را به وی پس بدهنـد. و اخیراً برای تشویق مردم به این نوع بیمه، مبلغی هم علاوه بر مجموع پولهای پرداختی به بیمه‌گزار می‌پردازنـد. آیا این عمل که از ناحیـهٔ بیمه‌گر یک پول اضافی به طور یک طرفه تعیین می‌شود، صحیح است یا نه؟.

جواب: این نوع بیمه را یک بیمهٔ مرکب دانسته‌اند، یعنی نوع جداگانه نشمرده‌اند.

گفته‌اند بیمهٔ به شرط فوت و به شرط حیات دو بیمه است: یک بیمهٔ به شرط فوت

است و یک بیمهٔ به شرط حیات.

- در این صورت روح مسأله مقداری فرق می‌کند، یعنی بیمه‌گر و بیمه‌گزار هیچ کدام آرزویی برای مردن دیگری ندارد.

جواب: بله، از جنبهٔ اخلاقی درست است.

- آیا اشکالی از جهت مقدار اضافهٔ بر ذخیره که از سوی یک طرف تعیین می‌گردد پیدا نمی‌شود؟.

جواب: در فرضـی که ایشـان گفتنـد دو مطلب جدیـد کشف می‌شود. یکی همان مطلب که بیمه‌های به شـرط فوت و به شـرط حیات یک نوع سوم نیست بلکه یک بیمهٔ مرکب است و در واقع مرکب از دو بیمه است: یکی بیمهٔ به شرط فوت و دیگر بیمهٔ به شـرط حیـات. ولی این بیمه تفـاوتی بـا هر یک از آن دو نوع دارد و آن اینکه آن جنبـهٔ سوء اخلاقی را- همان‌طور که خود ایشان توضیح دادند از بین می‌برد؛ یعنی دیگر انتظار فوت بیمه‌گزار وجود ندارد زیرا مؤسسهٔ بیمه به شرط فوت باید بپردازد، به شرط حیات هم باید بپردازد. اما به ربا نزدیکتر می‌شود، چون محاسبهٔ مؤسسات بیمه بر اساس رباست؛ یعنی مجموع حق بیمه‌ها را حساب می‌کنند و سپس نزولهایی را که در طول مدت مقرر به آن تعلق می‌گیرد به آن می‌افزایند، به طوری که همیشه پولی که بیمه‌گر می‌پردازد بیشتر از پولی است که بیمه‌گزار پرداخته است و هیچ‌گاه برابر نخواهد بود.

- تا چنـدی پیش پول پرداختی کاملًا با پول دریافتی برابر بود ولی اخیراً بیمه‌گر به لحاظ رشـد منفی‌ای که معمولًا پول دارد، به طور یکجانبه مقداری به پول دریافتی اضافه می‌کند و می‌پردازد.

جواب: مقصودتان از رشد منفی، ارزان شدن پول است؟ آن، مطلب دیگری است و اشکال ندارد.

سؤال: فرمودیـد بیمه بایـد زمانش مشـخص باشـد. اما بعضـی از بیمه‌ها زمانش مشـخص نیست، مثل بیمهٔ آتش‌سوزی که گفته می‌شود: «موقعی که آتش گرفت» یعنی زمانش مشروط است.

جواب: نه، بیمه برای مدت یک سال که در این مدت اگر آتش‌سوزی رخ داد بیمه‌گر خسارت را بپردازد. این درست است.

سؤال: بیمه‌های موضعی که مثلًا یک فوتبالیست پایش را و یا یک خواننده

صدایش را بیمه می‌کند چگونه است و شرطش چیست؟.

جواب: این نوع بیمه نظیر بیمهٔ مرض است، منتها موضوعش محدودتر یعنی یک عضو خاص است؛ مثل بیمهٔ نقص عضو است، بیمهٔ جداگانه‌ای نیست.

سؤال: در مسأله ماهیت بیمه تشـخیص بین اینکه ما نگرانی خود را بیمه می‌کنیم و یا می‌خواهیم عین کالایمان را همیشه داشـته باشـیم، خیلی مشـکل است. بیمه‌گزار پولی را می‌پردازد تـا اگر خسارتی به کالای او وارد شـد عین کالا را داشـته باشـد. شاید

برای مسأله بیمه یک چهارچوب جدیدی لازم باشد. در مسأله نقص عضو هم بیمه کردن، نگرانی را از بین نمی‌برد زیرا مؤسسهٔ بیمه مرتب مواظب آن عضو خاص نیست که نقصی به آن وارد نشود.

جواب: ولی این مقدار تعهد می‌کند که اگر نقصی وارد شد، در حد ممکن جبران خسارت نماید.

به این نکته باید توجه داشت که یک مسأله این است که ماهیت آنچه که اکنون در دنیا وجود دارد چیست؟ و آیا همان چیزی که وجود دارد می‌تواند درست باشد یا نه؟ مسأله دیگر اینکه اگر آنچه که وجود دارد درست نبود، ما بیاییم به آن صورت دیگری بدهیم و مثلًا آن را به شکل صلح درآوریم. این، مسأله دیگری است که اگر ما فهمیدیم بیمه‌ای که وجود دارد به هیچ وجه قابل اصلاح نیست، می‌گوییم پس خود ما مسلمانها بیاییم یک چیز دیگری مثلًا از نوع صلح را جانشین بیمه بکنیم و اصلًا ماهیتش را تغییر بدهیم. این یک مطلب علی‌حده است. بحث ما این است که ماهیت همین چیزی را که در میان مردم وجود دارد تشریح کنیم. ما نگفتیم این سخن را که ماهیت بیمه تأمین است از پیش خود داریم می‌سازیم، بلکه خواستیم بگوییم آنچه که در خارج وجود دارد همین است که اشخاص چون همیشه بیم خسارتهای عظیم را دارند: خسارت وارد بر مال التجاره، بیم ورشکستگی، بیم از کار افتادگی، بیم درماندگی و ... برای یک تعهد در مقابل این بیم که به آنها اطمینان ببخشد ارزش قائل‌اند. ما فکر می‌کنیم آنچه وجود دارد اساساً همین است، نه اینکه آنچه وجود دارد معاوضهٔ میان پول بیمه‌گزار یعنی حق بیمه و پولی است که بیمه‌گر می‌پردازد ولی ما می‌خواهیم آن را به این شکل درآوریم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۱

۳ مسئلهٔ بیمه

اشاره

در این جلسه «۱» قرار شد که بحثی دربارهٔ یکی از انواع بیمه که بیمهٔ مسئولیت نامیده می‌شود از نظر انطباقش با فقه اسلامی مطرح کنیم. بیمهٔ مسئولیت یعنی بیمه کردن مسئولیتهای حقوقی‌ای که متوجه شخص می‌شود و ظاهراً به آن «بیمهٔ شخص ثالث» هم می‌گویند. یعنی اگر مثلًا شما با اتومبیل خود خسارتی به کسی یا بر مال کسی وارد کردید، آن مؤسسهٔ بیمه از طرف شما- در ازاء یک حق بیمه که از شما می‌گیرد- خسارت شما را می‌پردازد. اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا این کار شرعی هست یا نه؟ یعنی باید ببینیم آیا اصولًا آن مسئولیتها و تاوان گرفتن‌ها شرعی هست تا بیمه هم در مورد آنها شرعی باشد یا نه.

دیه بر عاقله است

لازم است بحث مختصری را به عنوان مقدمه عرض بکنم و آن اینکه ما یک چیزی در باب دیات داریم که بی‌شباهت به بیمهٔ مسئولیت نیست. این جمله را شنیده‌اید که می‌گویند: دیه بر عاقله است. این جمله خیلی معروف است. بعضی‌ها خیال می‌کنند عاقله در اینجا از همان مادهٔ عقل به معنای خرد است، یعنی دیه بر آن کسی است که عاقلتر است. عاقله یک اصطلاح خاص است. اصلًا در زبان عربی یکی از معانی عقل دیه است. عاقل یعنی کسی که دیه را می‌پردازد. در یک مواردی

---

(۱) [لازم به ذکر است که نوار این سخنرانی در دست نبود و تنظیم آن از روی متنی که در همان زمان از نوار پیاده شده انجام

شده است. به همین جهت در مواردی که احساس نارسایی می‌شد، امکان مراجعه به نوار وجود نداشت.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۲

اسلام تأمین دیه را بر عهدهٔ شخص دیگر گذاشته، البته دیه‌هایی که از روی عمد وارد نشده باشد بلکه از روی خطا باشد. اگر دیه از روی عمد باشد، هیچ بیمه‌ای مسئولیت آن را نمی‌پذیرد. شرط آن است که خسارتهایی که وارد می‌شود از روی عمد نباشد. در مورد دیه می‌گویند: برای بعضی از خسارتها که از روی خطا وارد شده باشد (مثل قتل از روی خطا یا جراحت سهوی) باید دیه پرداخت شود.

در باب دیاتِ فقه در این باره بحث مفصلی هست. آنجا می‌گویند که دیه را خود شخص نمی‌دهد، عاقلهٔ او می‌دهد. عاقله چه کسانی هستند؟ عاقله چند طبقه‌ای هستند که به ترتیب باید متعهد دیه بشوند. یکی ورثهٔ ذکوری که از ناحیهٔ پدر به انسان انتساب داشته باشند: برادرها، برادرزادگان ذکور، عموها، یعنی یک طبقه‌ای از ورّاث نه همهٔ ورّاث. طبقه‌ای از ورّاثِ انسان در یک مواقعی مثل یک دستگاه بیمه هستند و در این مواقع باید خساراتی را که انسان نه از روی عمد بلکه از روی خطا وارد می‌کند، بپردازند. این اشخاص که اگر روزی این شخص بمیرد دارایی‌اش را به ارث می‌برند، باید این خسارت را از ناحیهٔ او بپردازند. این شبیه بیمه است ولی عین بیمه نیست؛ یعنی این کار با قرارداد نیست و به اصطلاح بیمهٔ مالکی نیست، بیمهٔ شرعی است؛ یعنی شارع الزاماً این بیمه را بر ورثه تحمیل کرده است و حق بیمه‌ای که آن ورثه می‌گیرند همان ارثی است که اگر این شخص قبل از آنها بمیرد از مالش خواهند برد. پس در این مورد بخصوص که شخص خساراتی به افراد دیگر وارد می‌کند و باید در ازایش دیه‌ای به آنها بپردازد- به شرط اینکه وارد کردن خسارت از روی خطا باشد نه از روی عمد- دیه را خودش نمی‌پردازد، دیگران از ناحیهٔ او می‌پردازند، و این دیگران همانهایی هستند که گفته شد. اما آیا منحصر به آنهاست؟

خیر، اگر شخصی همچو کسانی را نداشته است، در اینجا می‌گویند چنانچه او مُعْتِقی «۱» دارد، یعنی اگر قبلًا برده بوده و مولایی داشته و آن مولا او را آزاد کرده است او باید دیهٔ این شخص را بپردازد. در اینجا می‌گویند دیه بر عهدهٔ معتق است. حال اگر کسی باشد که معتقی هم نداشته باشد، اصلًا یک آدم حُرّی است، هیچ وقت بنده و برده نبوده و از چنان طبقهٔ ورّاث هم هیچ کس را ندارد، آن وقت اصطلاحاً می‌گویند:

ببینیم آیا ضامن جریره دارد یا خیر؟

---

(۱) معتق: آزاد کنندهٔ برده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۳

ضمان جریره

ضمان جریره خیلی نزدیک به بیمه است. اصولًا می‌توان گفت که ضمان جریره خود نوعی از بیمه است، یک نوع بیمه و قرارداد که اسلام هم آن را امضاء کرده و آن اینکه دو نفر با یکدیگر عقدی برقرار می‌کنند که اگر احیاناً من از روی اشتباه خسارتی بر کسی وارد کردم، دیهٔ آن را تو بپردازی، حالا یا تمامش را یا نصفش را، و اگر تو جنایتی را نه از روی عمد بلکه از روی خطا انجام دادی و باید دیه بپردازی، آن خسارت تو را یا نصف آن را من بپردازم. این دیگر خیلی نزدیک به بیمه می‌شود.

اصلًا صد درصد بیمه است، به جهت اینکه این دیگر یک امر قراردادی است. دو نفر با یکدیگر قرارداد می‌بندند در صورتی

که یکی از آنها خسارتی بر شخص ثالث وارد کرد، آن خسارت را دیگری بپردازد یا دیگری در این خسارت شریک بشود، هر جور که قرارداد کنند.
می‌گویند اگر معتق هم ندارد، دیه را ضامن جریره می‌دهد. حالا اگر کسی بود که نه آنچنان ورثه‌ای داشت، نه معتق داشت و نه ضامن جریره، آیا از ناحیهٔ فرد دیگری تأمین و بیمه می‌شود؟ اینجاست که می‌گویند دیه را امام باید بپردازد، مثل اینکه می‌گوییم دولت باید بپردازد. حالا سرّ این قضیه چیست؟.
ممکن است بگوییم این قراری که اسلام بر افراد تحمیل کرده، در واقع در مقابل ارثی است که اینها می‌برند. مگر نه این است که اگر انسان بمیرد، وارثش همین افراد هستند؟ یعنی آن طبقه‌ای که برادر، عمو و ... هستند، البته با این استثناء که زن در پرداخت دیه شریک نیست؛ یعنی اگر انسان خواهر داشته باشد، او ملزم نیست.
برادر اگر داشته باشد، باید دیه بپردازد ولی خواهر اگر داشته باشد، خیر. یا عمو اگر داشته باشد، در پرداختن دیه شریک است ولی عمه اگر داشته باشد، نه. دایی که از ناحیهٔ مادر منسوب است، خیر. از آنجا که اینها وارث هستند، به همان دلیل که اگر روزی بمیرد وارثش هستند، اگر روزی هم جنایتی بر کسی وارد کرد دیه‌اش را باید بپردازند. باز در باب ارث مگر این‌طور نیست که اگر شخصی مرد و ورثه‌ای نداشت می‌گویند اگر معتق دارد وارثش معتق است؟ اینجا هم می‌گوییم اگر وارث نداشته باشد، معتق باید دیه را بپردازد. در آنجا اگر میت، معتق هم نداشته باشد می‌گویند وارث، ضامن جریره است. [در اینجا هم اگر جانی، معتق نیز نداشته باشد دیه را باید ضامن جریره بپردازد. در آنجا] اگر میت، ضامن جریره هم نداشته باشد
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۴
می‌گویند وارث، امام است. مگر نمی‌گویند اگر کسی بمیرد و هیچ وارثی نداشته باشد، امام وارث است؟ امام وارث مَن لا وارِثَ لَه است. در اینجا هم امام پرداخت کنندهٔ دیهٔ جنایت است از ناحیهٔ کسی که هیچ پرداخت کنندهٔ دیگری نداشته باشد.
ممکن است گفته شود: چرا این دیه را خود شخص نپردازد؟ جوابش این است که این امری مثل بیمه است و خسارتی است که ناگهان متوجه انسان می‌شود. در واقع گویی می‌خواهد بگوید این انسان که یک عمر زحمت می‌کشد و بعد وقتی مرد یک عدهٔ دیگر اموالش را می‌برند، این عده لااقل بایستی تعهدی در مقابل او داشته باشند. این تعهدی است که شارع مستقیماً برای وارث در مقابل ارثی که مجانی می‌برد قرار داده است. در واقع اسلام ارثی را که انسان قهراً برای ورّاث باقی می‌گذارد، از قبل به منزلهٔ یک حق بیمه تلقی کرده است، حق بیمه‌ای که آنها خود قرارداد نبسته‌اند ولی اسلام اجباراً اینچنین تلقی کرده است؛ نوعی بیمهٔ اجباری است. همین ارثی که این شخص احتمالًا بعدها برای این ورثه بجا خواهد گذاشت، از نظر اسلام به عنوان حق بیمه در قبال خسارتهایی که متوجه او می‌شود تلقی شده است، اگر چه این توارث احتمالی باشد. معلوم می‌شود که ارث آن قدرها هم مفت به دست نمی‌آید. ارثی که انسان به طبقهٔ آینده یا به معتق یا به ضامن جریره یا به امام می‌پردازد، همین‌طور مفت و مجانی نیست. آنها هم در برابر بعضی از خسارتهایی که متوجه انسان می‌شود متعهدند، و لو خود فرد هم تعهد داشته باشد. مگر در باب بیمه چه می‌گوییم؟ این هم همان است. فقط در بیمه می‌گوییم چون امکانات بیمه‌گر بسیار وسیع است، خسارت را حتماً او می‌پردازد نه اینکه فرد هم موظف به پرداخت باشد. وقتی من حق بیمه می‌پردازم، خسارت را حتماً باید شرکت بیمه بپردازد.
پس این بحثی که ما در باب دیهٔ بر عاقله در فقه داریم خیلی نزدیک به بحث بیمه است و من ندیده‌ام علمایی که در باب بیمه بحث کرده‌اند این مطلب را آورده باشند.
از مسائل مهم بیمه این است که بیمه شامل مسئولیتهای حقوقی می‌شود نه مسئولیتهای جنایی «۱»، کما اینکه بدون شک شامل

(۱) [در اینجا استاد به رساله دکتر جباری در باب بیمه اشاره می‌کنند که در آنجا نیز به این مطلب اشاره شده است.]

نمی‌شود چون این معقول نیست که به کسی بگویند: اگر تو مال کسی را عمداً تلف کنی، ما می‌پردازیم. آن وقت مرتب می‌رود مال مردم را از بین می‌برد و می‌گوید:

شرکت بیمه باید بدهد.

غاصب ضامن است

این مسأله در ابواب مختلف فقه مطرح است و یک نام خاص ندارد. گاهی نام آن را همان ضمان می‌گذارند به معنای متعهد بودن، مسئول بودن و ضامن بودن. یکی از کسانی که مسئول مال مردم است غاصب است؛ یعنی اگر کسی مال دیگری را عُدواناً تحت استیلای خودش قرار دهد مسئول این مال است. برای غاصب سه حکم است: اول اینکه غصب کردن و استیلای عدوانی بر مالِ غیر حرام است. دوم واجب است که فوراً مال مردم را به صاحبش رد کند. این دو را حکم تکلیفی می‌گویند. یک حکم وضعی هم دارد. حکم وضعی آن این است: مادامی‌که مال در استیلای غاصب است اگر مال تلف بشود مسئول این مال غاصب است و لو اینکه عمداً مال را تلف نکرده باشد. چنانچه مال در دست او بوده و تلف شده، حتی اگر تقصیری نکرده بلکه حد اکثر رعایت حفظ آن را به عمل آورده، باز در اینجا غاصب ضامن است.

مثلًا اگر اتومبیلی را به زور از کسی غصب کند و بخواهد از آن نگهداری کند و کمال مراقبت را هم بکند ولی اتفاقاً این اتومبیل را دزد ببرد، در اینجا غاصب ضامن است. پس غاصب مطلقاً ضامن است و لو اینکه تقصیری در اتلاف مال نداشته باشد، بلکه منتهای رعایت را کرده باشد. و حتی «الْغاصِبُ یُؤْخَذُ بِاشَقِّ الْاحْوالِ» غاصب به سخت‌ترین احوال گرفته می‌شود؛ یعنی اگر کسی مال دیگری را غصب کرده و وقتی که می‌خواهد مال را برگرداند یک وضعی است که باید خسارت خیلی زیادی را متحمل شود تا بتواند این مال را به صاحبش رد کند، باید این خسارت را متحمل بشود. مثلًا مالی را برداشته و برده و حالا اگر بخواهد پس بدهد باید خرج بسیار زیادی بکند تا بتواند آن را به صاحبش برساند، چند برابر آن مال را باید خرج کند. شارع می‌گوید باید خرج کند، چون خود غاصب مسئول است.

اما آیا این مسأله اختصاص به غاصب دارد یا در غیر غاصب هم چنین موردی هست؟

عقد فاسد

می‌گویند در عقد فاسد هم این‌طور است؛ یعنی اگر معامله‌ای کردیم که به یک دلیلی از ادلهٔ باب معامله، باطل بود مورد معامله حکم غصب را دارد. مثلًا شما اتومبیلی را می‌فروشید ولی اتومبیل مقبوض به عقد فاسد است و معاملهٔ شما باطل.

در اینجا اتومبیل شما که در دست آن مشتری است حکم غصب را دارد؛ یعنی اگر اتومبیل تلف بشود و لو او مقصر نباشد، ضامن اتومبیل است کما اینکه پول او هم اگر در دست شما باشد شما ضامن این پول هستید و اگر این پول حتی بدون تقصیر

شما از بین برود، باز شما مسئول و ضامن هستید.

ید امین

در غیر مقبوض به عقد فاسد چطور؟ در اینجا دو حالت پیش می‌آید: یک وقت ید، ید امین است. مثلًا شما مالی را به امانت به کسی سپرده‌اید، ودیعه سپرده‌اید یا اجاره داده‌اید. در اینجا آن شخص حکم امین را دارد و امین ضامن نیست مگر اینکه مقصر باشد. اگر بدون تقصیر او مال تلف شود، ضامن نیست. فرضاً شما اتومبیلی کرایه می‌کنید و علی‌رغم رعایت شما دزد آن را می‌برد. اینجا شما ضامن نیستید. اما اگر در حفظ آن کوتاهی کرده باشید، مثلًا اتومبیل را در جایی که نباید بگذارید گذاشته باشید، ضامن هستید. بنابراین مستأجر در حکم امین است و هر خسارتی که به خانه وارد شود اگر منشأ آن کوتاهی مستأجر بوده باشد، ضامن هموست. در غیر این صورت، مثلًا هواپیمایی از آسمان بیفتد و خانه را خراب کند، او دیگر ضامن نیست.
اساساً می‌گویند: غیر از ید امین هر ید دیگری حکم غاصب را دارد.
اینها خود نوعی مسئولیت است.
البته در ضمانت ممکن است عمل حرام نباشد ولی به هر حال شخص ضامن است. مثلًا شما به خیال اینکه مالی به فردی تعلق دارد آن را از وی می‌خرید. بعد معلوم می‌شود مال دزدی است. الان در دست شماست و شما غاصب نیستید، چرا که به قصد پول دادن و خریدن این کار را کرده‌اید. اما از طرفی امین هم نیستید. شما اکنون ضامن این مال هستید و اگر تلف بشود- و لو بدون تقصیر- باز شما ضامن هستید. منتها در این گونه موارد، شما اگر چه ضامن هستید و باید خسارت بپردازید
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۷
ولی حق دارید به آن کسی که سبب شده شما این خسارت را بپردازید- یعنی آن دزد- مراجعه کنید و از او بگیرید. صاحب مال می‌تواند به آن دزد مراجعه کند و پولش را بگیرد. اگر این کار را کرد، دیگر حق مراجعه به شما را ندارد. اما اگر صاحب مال به شما مراجعه کرد می‌تواند پول را از شما بگیرد و شما هم حق دارید که بروید از آن دزد بگیرید زیرا مال را شما ندزدیده‌اید، او دزدیده است، بنابراین منشأ خسارت هموست، او باید پول را بپردازد. پس یک نوع مسئولیت، مسئولیت غاصب است یا کسی که در حکم غاصب است و یا مسئولیتی که امین دارد.

مسأله اتلاف

یک نوع مسئولیت دیگر که با مسأله بیمه مربوط می‌شود، مسأله اتلاف است.
اتلاف به هیچ وجه مستلزم این نیست که انسان مالی را غصب کرده باشد و یا اصلًا آن مال در اختیار او و در تصرف او بوده باشد. ما در فقه قاعده‌ای داریم که فکر می‌کنم مضمون حدیث است، یک قاعدهٔ فقهی است، قاعدهٔ «مَنْ اتْلَف»: «مَنْ اتْلَفَ مَالَ الْغَیْرِ فَهُوَ ضامِنٌ» هر کسی به هر شکلی سبب اتلاف مال غیر بشود ضامن است.
در باب غصب گفتیم: اگر چه غاصب مال را اتلاف نکرده باشد و خودبه خود تلف شود بازهم ضامن است. ولی این مسأله، مسأله اتلاف است. هر کسی که موجب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. ممکن است شما سؤال کنید آیا مقصود، اتلاف عمدی است یا اتلاف غیر عمدی را هم شامل می‌شود؟ اعمّ است از اتلاف عمدی و غیر عمدی. اتلاف عمدی که خیلی واضح است. من اگر عمداً مال شما را از بین ببرم مثلًا کاسهٔ چینی شما را عمداً زمین بزنم و بشکنم، اتومبیل شما را عمداً بزنم

و خراب کنم، شک ندارد که من ضامن هستم. ولی اتلاف لازم نیست عمدی باشد، سهوی هم باشد همین‌طور است. مثلًا من همین‌طور که دارم راه می‌روم، پایم به کاسهٔ چینی شما بخورد و بشکند. در این صورت من ضامن هستم. حتی اگر من در خواب باشم و پایم به یک چیزی که مال غیر است بخورد و آن مال از بین برود، باز من ضامن هستم. پس در اتلاف مال غیر، تنها شرط این است که آن اتلاف به سبب من انجام شده باشد، یعنی من این کار را کرده باشم خواه مقصر باشم یا نباشم.

بیمهٔ شخص ثالث

از اینجا راه مسأله بیمهٔ شخص ثالث باز می‌شود. چون در بیمهٔ شخص ثالث نیز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۸

ظاهراً مسأله تقصیر مطرح نیست. در باب اتلاف حتی اینکه اتلاف به عمد بوده یا به سهو نیز مطرح نیست. همینقدر که این کار انجام شده باشد کافی است. بنابراین اگر دو نفر با اتومبیل در مسیری عبور می‌کنند و یکی از مسیر خود منحرف شده و به دیگری بزند و خسارتی بر او وارد کند، اگر تشخیص عرف این باشد که اتلاف‌کننده این است، شرعاً مسئول است و تا وقتی شرعاً مسئول باشد بیمه‌اش هم اشکالی ندارد، بیمه‌ای است در زمینهٔ مسئولیتهای شرعی.

می‌گویند بیمه شامل خساراتی که شخص عمداً وارد می‌کند نمی‌شود. این حرف درست است. شامل خساراتی می‌شود که خَطَئی باشد. اما یک شقّ سومی هم داریم.

آیا این شقّ سوم از نظر بیمه عمدی شمرده می‌شود یا خطئی؟ و در نتیجه آیا بیمه شامل آن می‌شود یا نه؟ این مسأله را، هم از جنبهٔ حقوقی و هم از جنبهٔ قضایی مطرح کرده‌اند؛ یعنی این مسأله، هم در باب غصب مطرح می‌شود و هم در باب قصاص و دیات، و آن این است که گاهی انسان مستقیماً منشأ اتلاف مالی یا وقوع جنایتی می‌شود خواه عمدی باشد و خواه خطئی. مثلًا فردی سنگی برمی‌دارد و به قصد فرار دادن گربه‌ای پرتاب می‌کند. اتفاقاً سنگ به سر کسی می‌خورد و سر او می‌شکند.

اینجا اگر چه عمل او خطئی و غیر عمدی بوده ولی به هر حال مستقیماً انجام داده است. در مقابل، گاهی انسان خسارتی را غیر مستقیم وارد می‌کند. مثل اینکه فردی خانه‌ای می‌سازد و سر تیرآهن را از دیوار خانه‌اش بیرون می‌گذارد. فرد دیگری که می‌آید از آنجا عبور کند، سرش به این آهن می‌خورد و می‌شکند. این در صورتی است که دیه وارد بشود. یا فرض کنید حمّالی باری از بلور بر پشت دارد و سرش پایین است و بدون توجه می‌آید از آنجا بگذرد. آن آهن به بلورها می‌خورد و می‌شکند. در این مورد چطور؟

مباشرت و تسبیب

اینجاست که مسأله دامنه‌داری مطرح می‌شود. می‌گویند جنایت یا اتلاف مال بر دو قسم است: مباشرتاً و تسبیباً. مباشرت و تسبیب، بابی دامنه‌دار در فقه دارند. کلیِ مطلب از نظر فقها هیچ محل بحث نیست و همه متفقند بر اینکه فعل تسبیبی هم عیناً مثل فعل مباشری است. اما مثالهای زیادی پیدا می‌شود که محل تردید است که آیا اینها را باید فعل تسبیبی شمرد یا مباشری.

این موارد را قدری توضیح

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۹

می‌دهم.

از جمله مواردی که در باب فعل تسبیبی است و خیلی هم محل ابتلاست این است که اگر انسانی انسان دیگر را سبب قرار دهد حکم چه خواهد بود؟ یعنی شخصی شخص دیگری را مأمور می‌کند برای اتلاف مال دیگری، و این همان قضیهٔ الْمَأْمورُ مَعْذورٌ است. آیا واقعاً مأمور معذور است یا خیر؟ این هم مسئله‌ای است که باید بررسی شود و چون مسائلش کوچکتر است همین جا درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

اگر اتلاف سببی به این صورت باشد که انسانی به سبب انسان دیگر چیزی را تلف کند، دو حالت پیش می‌آید: یا آن انسان دیگر مجبور است و یا مجبور نیست.

منظور از مجبور بودن که به آن اصطلاحاً اکراه می‌گویند این است که مثلًا فردی را تهدید کرده و به او گفته باشند: تو باید بروی این ضرر مالی را به آن شخص وارد کنی وگرنه این ضرر را به خود تو وارد می‌کنیم و اگر این کار را نکنی چنین و چنان می‌کنیم، مثلًا فلان مقدار از تو پول می‌گیریم یا تو را می‌کشیم یا به زندان می‌فرستیم و ... این را اکراه و اجبار می‌گویند. اما یک وقت هست که صحبت از اجبار و اکراه نیست و اختیار است. مثلًا فردی به اختیار خودش آمده و نوکر شخصی یا دستگاهی شده است. او هیچ اجباری ندارد و فقط نوکر است. از امروز هم اگر بخواهد نوکر نباشد، دیگر نوکر نیست. اگر انسان به این صورت مجبور نباشد، مباشرْ ضامن است. بنابراین الْمَأْمورُ مَعْذورٌ در این گونه موارد هرگز صدق نمی‌کند. این فرد ضامن است. حال باید دید کسی که فرمان داده چطور؟ آیا او هم ضامن است یا خیر؟ آیا هر دوی آنها ضامن‌اند یا فقط متصدی اتلاف؟ متصدی که قطعاً ضامن است و بعید نیست که آمر هم ضامن باشد. اما معنای ضامن بودن در اینجا این است که صاحب مال حق دارد تاوان مال خود را، هم از کسی که مباشرتاً متصدی است بگیرد و هم از کسی که فرمان داده.

خسارت در دماء

اما اگر آن واسطه مجبور باشد نه مختار، در این حالت می‌گویند: یک وقت خسارت در مورد دماء (خون) است، یک وقت در مورد مال. در مورد خون، هیچ اجباری به عنوان عذر پذیرفته نیست. پس اگر فردی را مجبور به کشتن شخصی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۰

کنند حتی اگر یقین داشته باشد که در صورت عدم اجرای این فرمان خسارت خیلی شدیدی به خود او وارد می‌شود یا حد اکثر خودش را می‌کشند، آیا این مجوّز می‌شود برای شخص مُکْرَه که اقدام به قتل یک بی‌گناه بکند؟ و آیا به حکم اکراه و اجبار شدیدی که پشت سرش هست که حد اکثر به قتل او منجر می‌شود، این اجازه را به او می‌دهند؟ می‌گویند: نه، لا اکْراهَ فِی الدِّماءِ در مورد دماء اکراه نیست. اگر این عذر پذیرفته بود، پس باید لشکریان یزید و معاویه که یک عده‌شان واقعاً همین‌طور بوده‌اند و تهدید می‌شده‌اند معذور باشند. آنها را تهدید می‌کردند که اگر نکنید، خانه‌تان را خراب می‌کنیم و حقوقتان را قطع می‌کنیم و می‌کشیمتان و از این حرفها. نه، لا اکْراهَ فِی الدِّماءِ در مورد دماء اکراه نیست.

خسارت در اموال

اما در مورد اموال. اگر من تهدید بشوم به اینکه فلان ضرر مالی را باید به شخصی بزنی، در اینجا مسأله تفصیل دارد. یک وقت است که انسان به اشدّ از آن خسارتی که باید بزند تهدید می‌شود، مثلًا می‌گویند این کار را باید بکنی و الّا خودت را می‌کشیم. اینجا هیچ مانعی ندارد که این کار را بکند و او هم ضامن نیست بلکه آن فرمان دهنده ضامن است، یعنی خسارت

را باید فرمان دهنده بپردازد نه فرمانبردار.
اما یک وقت است که ضرر تهدید به اندازهٔ خسارت نیست. آن وقت باید دید مساوی آن است یا کمتر از آن. غالباً می گویند: همینقدر که در مورد امر مالی اکراه صدق کند، انسانِ مُکرَه معذور است و مُکرِه (اکراه کننده) ضامن است. این در مورد فعل تسبیبی که واسطهٔ فعل، شخص مکرَه باشد.

اخّاذی ظالم

یک مسأله دیگر هم هست که مورد ابتلاست و آن اینکه شخصی مثلًا برای اخذ مال خودش از بدهکار- بخصوص اگر حق باشد- به فرد ظالمی رجوع می کند و این ظالم خسارتی را به بدهکار وارد می‌آورد؛ یعنی غیر از آن مالی که از او پس می گیرد و به صاحب اصلی‌اش می‌دهد، یک خسارتی هم از او می گیرد. نظیر اینکه کسی سندی دارد، سندش را به اجرا می گذارد- به فرض اینکه مجبور نباشد- آن وقت دادگستری می‌آید و یک حق اجرا هم از آن شخص می گیرد. آیا آن بدهکار
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۱
می‌تواند بگوید که چون من مثلًا صد تومان بیشتر مقروض نبودم و صد و ده تومان از من گرفته‌اند و تو باعث این کار شدی، پس ده تومانش را خودت باید بپردازی؟
می گویند: نه، آن طلبکار مسئول این عمل نیست. البته اگر آن ظالم به ناحق گرفته باشد باید خودش بپردازد و کسی که شکایت کرده نباید چیزی بدهد. موارد این مسأله خیلی فرق می کند ولی در همهٔ موارد این حکم یکسان است. مثلًا فرق است بین اینکه ما دستگاهی را که این پول را می گیرد شرعی بدانیم یا نه. اگر فرضاً خود دستگاه فی حد ذاته شرعی باشد آیا مأمور این پول را به طور شرعی گرفته یا به طور غیر قانونی از طرف خودش اخّاذی کرده؟ یا شاید فرد شاکی اجبار به شکایت داشته و راهش منحصر به فرد بوده است. مثلًا انسان سندی دارد و از کسی طلبکار است.
در ضمن تا به اجرا نگذارد طرف مال را نمی‌دهد. یا به عکس، فرد شاکی اجبار هم نداشته است. چون در همهٔ این موارد، این شخص ضامن نیست پس تفصیلش هم فرق نمی کند. به هر حال مسأله این است که اگر کسی به ظالمی شکایت کند و آن ظالم مالی را به غیر حق بگیرد، آن شکایت کننده ضامن این مال نیست. فقط اگر آن ظالم به ظلم گرفته باشد، خود او ضامن است. این در مواردی است که انسان ضرری را بر غیر تسبیب کند و واسطه هم انسان باشد که مواردش ذکر شد.

اگر واسطه انسان نباشد

اما اگر واسطه انسان نباشد مسائل دیگری مطرح می‌شود. می گویند اگر کسی چاهی را در معبر بکَند و بعد انسان یا حیوان یا ماشینی در آن بیفتد و خسارتی به آن وارد شود، ضامن است برای اینکه معبر به طور عادی نباید مثلًا گودال داشته باشد.
مردم همین‌طور به خیال اینکه خیابان صاف است دارند می‌روند، یک‌دفعه مواجه می‌شوند با گودالی که شخصی در آنجا کنده. آن وقت ماشین می‌افتد و خسارت می‌بیند. اینجا کسی که این کار را کرده ضامن است. اگر کسی در معبری یک شیء لغزنده‌ای مثل پوست خربزه بیندازد و بعد کسی هنگام عبور از آنجا بیفتد و دیه‌ای بر او وارد شود یا مالی که همراه داشته از بین برود، آن کسی که پوست خربزه را انداخته ضامن است زیرا او سبب شده است. یا حتی اگر کسی شیئی را به طور غیر

عادی در معبری قرار دهـد و فردی که بر حیوانی سوار است بیایـد و حیوان با دیدن آن شـیء که غیر عادی است رم کند و در نتیجه خسارتی بر آن فرد یا بر آن حیوان
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۳۹۲
وارد شود، بـاز آن شـخص ضـامن است. یا همین‌طور است اگر کسـی در راهی ناودانی باز کنـد و این ناودان به دیگران ضـرر بزند (مثل همان تیرآهنی که مثال زدم) و جنایتی بر کسی واقع شود یا حتی ناودان را طوری باز کند که آب در راه مردم بریزد و مثلًا لباسـهای مردم را کثیف کند بلکه ضرر بزند، چنانکه بعضی لباسها هست که اگر یک‌دفعه آب به آن برسد دیگر به درد نمی‌خورد. یا به فرض حیوانی در جایی بسـته شده است، مثلًا یک کسی اسب خودش را به درختی یا تیری بسته است. اگر فرد دیگری برود و آن اسب را بـاز کنـد و آن حیوان فرار کنـد و گم شود، این فرد ضـامن آن حیوان است. یـا مثلًـا مرغ کسـی در قفس است. اگر شخصـی درِ قفس را بـاز کنـد و آن مرغ بیرون برود، آن شـخص ضـامن است. اگر چوپـانی گله‌ای را رعایت می‌کنـد، چنانچه کسـی بیایـد آن چوپان را بردارد و به زور از آنجا ببرد و گله بی‌چوپان بمانـد و بعد به این گله خسارتی وارد شود، در اینجا می‌گوینـد دو حالت پیش می‌آید: یک وقت خسارت تصادفی وارد می‌شود که احیاناً اگر چوپان هم می‌بود آن خسـارت وارد می‌شـد. این، حکم مغصوب را نـدارد که آن شـخص ضـامن باشـد. ولی یـک وقت هست که این گله در جایی است که در معرض حملهٔ گرگ و درنـدگان امثال آن است. چوپان بایـد باشد که گله را حفظ کند، یعنی واقعاً نبودن چوپان منشأ خطر است. در این صورت شخصـی که این کار را کرده ضامن است. در این زمینه مثالهای زیادی است که بعضی را ذکر می‌کنیم.
اگر کسـی درِ خانـهٔ دیگری را باز بگـذارد و بعـد دزد بیایـد و چیزی ببرد، آیا آن فرد ضامن است؟ در اینجا می‌گوینـد: ضامن نیست. توجه کنیـد! اینها فقط قاعـده است، اجتهاد است. در اصل ما فقط یک قاعـدهٔ «مَنْ اتْلَفَ مالَ الْغَیْرِ فَهُوَ ضامِنٌ» داریم که فقیه این قاعده را گرفته و آن را در موارد، تطبیق می‌کند و همهٔ حرف فقیه هم این است که در کجا اتلاف نسبت داده می‌شود و در کجا نمی‌شود. بعضی موارد هست که واقعاً این نسبت داده می‌شود، یعنی فرد برای آن کار سبب شده ولی مواردی هست که دخالت شـخص در آن کار بسـیار ضـعیف تلقی می‌شود، یعنی عرف او را منشأ این کار تلقی نمی‌کند. بعلاوه در جایی که انسان دیگری دخالت دارد- مثل همین مثال اخیر دزد- مسأله به این شکل مطرح است.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج۲۰، ص: ۳۹۳

مسأله اقوائیّت

ممکن است این سؤال پیش بیایـد که چه فرق است بین اینکه انسان درِ قفس را باز کنـد و آن کبوتر فرار کند و اینکه درِ خانه را باز بگـذارد و دزد بیاید و قالیچه را ببرد؟ چطور در آنجا شـما ضامن هستید ولی اینجا می‌گویند ضامن نیستید؟ در اینجا پای یک انسان در کار است که به هر حال خود او ضامن است و آن دزد است.
مسأله، مسأله اقوائیت (قویتر بودن) سـبب از مباشر یا مباشر از سبب است. آنجا که فاعل بالتسبیب و فاعل بالمباشره هر دو انسان هسـتند، می‌گویند: گاهی انسانِ مسبّب و انسانِ سـبب به یک اندازه دخالت دارند، گاهی هم آن مباشـر دخالتش قویتر است و گاهی به عکس. اگر در یک مورد دو انسان دخالت داشـته باشـند و دخالت یکی قویتر تشـخیص داده شود، آن دیگری ضامن نیست. در مورد مُکرِه و مُکرَه، مسبّب از مباشـر قویتر است؛ یعنی آن که فرمان می‌دهـد و مجبور می‌کند و تهدید می‌کند، این انسان مسبّب دخالتش اقوی از آن انسان سـببِ مجبور است. لذا ما در آنجا می‌گوییم: انسانِ مُکرِه ضامن است نه مکرَه، اما در

مورد مثال دوم که یک انسانی در خانه را باز می‌گذارد بعد یک انسان دیگری که دارای اراده و اختیار است می‌آید قالیچه را می‌برد، ضامن، این انسان دیگر است. در اینجا مباشر اقوی از مسبّب است. بنابراین یک وقت است که کسی درِ خانهٔ دیگری را باز می‌گذارد و دزدی می‌آید و قالیچه‌ای را می‌برد. در اینجا او ضامن نیست و دزد ضامن است.

ولی اگر انسان درِ خانهٔ کسی را باز بگذارد و مثلًا حیوانی وارد این خانه شود و خسارتی وارد کند، اینجا باید گفت که انسان ضامن است. پس علت ضامن نبودنش در آنجا ضامن بودن یک انسان دیگر است، اقوائیت مباشر است نه اینکه او سببیت ندارد. اما در جایی که پای انسان دیگر در کار نباشد (مانند مثال اخیر) خود شخص ضامن است. یا فرض کنید یک کسی کلید اتومبیل دیگری را می‌گیرد و می‌رود درِ آن را باز می‌کند و چیزی برمی‌دارد. وقتی برمی‌گردد در اتومبیل را قفل نمی‌کند، بعد یک ضرری به ماشین وارد می‌شود. اگر ماشین را دزد ببرد، دزد ضامن است. ولی اگر از راه دیگری [بدون دخالت یک انسان] ضرری وارد شود، این فرد خودش ضامن خواهد بود.

مثال دیگر: کسی دیواری را کج بنا کند، یا از ابتدا درست بنا کند و بعداً متمایل شود، و در اثر ریختن این دیوار جنایتی بر انسانی وارد شود و یا مالی از انسانی تلف

شود، آیا صاحب دیوار ضامن است یا نه؟ بله، ضامن است. این مسأله به نوع دیگر خیلی مورد ابتلاست. خانه‌هایی که افراد به اجاره می‌دهند اگر کهنه و فرسوده باشد یعنی در مظانِّ خرابی باشد و احتمال سقوط داشته باشد و بعد سقوط کند بر سر مستأجر یا احیاناً بر سر فرد دیگری که آنجا بوده و به هر حال مالی یا جانی تلف شود، اینجا مالک ضامن است. در این مورد، هم شرعاً ضامن است و هم اینکه علاوه بر آن، ذمّه‌ای دارد که باید بپردازد. از این مسائل زیاد اتفاق می‌افتد که خانه‌های کهنهٔ به اصطلاح کلنگی را اجاره می‌دهند. مثلًا احتیاج به کاهگل دارد، کاهگل نمی‌کنند بعد باران می‌آید و چکه می‌کند و بعد هم خراب می‌شود و خسارتها وارد می‌آید. در این‌طور مواقع آن مالک اصلی ضامن است. یا مثلًا حمّالی که بار بر پشت دارد به دیواری تکیه می‌دهد و دیوار خراب شود. در این مورد می‌گویند اگر واقعاً وضع دیوار طوری بوده که دنبال بهانه‌ای بوده تا خراب شود، صاحب آن ضامن است. اما اگر وضع دیوار اینچنین نبوده ولی تکیهٔ او تکیه‌ای بوده که اصولًا خراب‌کننده بوده، آن کسی که این کار را کرده ضامن است. یا شخصی حیوانش را رها می‌کند و این حیوان می‌رود در جای دیگر خسارت به بار می‌آورد.

آیا او ضامن است یا نه؟ و مثالهای متعدد دیگر. ضابطه در همهٔ اینها این است که عرفاً صدق کند که این شخص منشأ اتلاف شده. این یک قاعده کلی است. و در جایی که یک انسان دیگر دخالت دارد، ضابطه این است که از دو انسانِ مسبّب و انسانِ سبب کدامیک دخالتشان اقوی تشخیص داده می‌شود و کدامیک ضعیفتر.

پرسش و پاسخ

سؤال: گاهی می‌شود که می‌دانیم شخصی گناهی نکرده. فرض کنید از طرف کسی تهدید می‌شود که اگر این فرد را اعدام نکنی خودت را اعدام می‌کنیم یا حتی تهدید هم نمی‌شود. در اینجا چطور خواهد بود؟

جواب: به هر صورت که باشد او چنین حقی ندارد. گفتیم در دماء، تهدید هم اثر ندارد و حتی اگر بگویند خودت را می‌کشیم، نباید قبول کند.

سؤال: فرض کنید که فردی مأمور تشکیلات قضایی است، یعنی در تشکیلات اجرایی آن نقش دارد و باید فردی را که جنایت

کرده و قانوناً محکوم به اعدام است اعدام کند. آیا این مأمور اعدام وظیفه دارد که راجع
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۵
به صحت این حکم- که آیا محکوم واقعاً گناهکار بوده یا نه تحقیق کند؟.
جواب: در این گونه موارد از نظر فقهی غیر از مجتهد عادل جامع الشرائط کس دیگری حق ندارد چنین حکمی بدهد.
سؤال: اگر حکم دهنده قاضی باشد چطور؟.
جواب: اگر این مأمور اجرای حکم، حکم دهنده را حاکم شرعی بداند آن وقت می‌تواند بنا را بر صحت بگذارد ولی اگر او را حاکم شرعی نمی‌داند، اینجا دیگر جای اصالهٔ الصحهٔ نیست. اینجا کسی نمی‌تواند بگوید: ان شاء اللّه صحیح است! نخیر، اینجا جای این حرفها نیست.
سؤال: سؤال اول این است که مقدار خسارت چگونه تعیین می‌شود؟ سؤال دوم اینکه مسأله ضمانت در مورد عاریه چه حکمی دارد؟ و سؤال سوم در مورد همین کارهای طبی است. مثلًا یک عمل جراحی است که قصد جراح صحیح است ولی منجر به قطع پا یا عفونت می‌شود. مسأله در اینجا به چه صورت است؟.
جواب: مقدار خسارت در اموال مقدار طبیعی است، یعنی قیمت آن شیء را باید بپردازد و اگر مِثلی است مِثلش را باید بپردازد. یعنی اگر انسان مال کسی را تلف کرد، این مال به طور کلی بر دو قسم می‌تواند باشد. بعضی از اموال، مِثلی هستند یعنی اشیاء مشابه دارند. مثل اینکه کسی نوع خاصی از گندم یا برنج را تلف کرده است، باید از همان نوع خاص بپردازد. یا اشیاء ماشینی را می‌گویند در حکم اشیاء مثلی هستند. مثلًا اگر یک استکان از نوع خاصی را که مال فلان کارخانه است تلف کردید، استکانِ نظیر آن را می‌دهید. اما اگر شیء از نوعی باشد که امثال آن خیلی به آن شبیه نباشند، اینجاست که به تشخیص عرف هر قدر قیمت داشته باشد باید تمام آن را بپردازد. بنابراین در ضمانتهای مالی و حقوقی هیچ اشکالی نیست. در ضمانتهای جزایی هم مقدار آن در اسلام برای هر شیء معین شده است؛ یعنی اگر شما خسارتی به چشم یا عضو دیگر یک انسان وارد کردید، چقدر دیه بدهید و در این مورد میزان معین وجود دارد. اما در اموال دیگر، میزان همان چیزی است که عرف تشخیص بدهد.
عاریه در حکم امانت است و حکمش همان حکم اجاره است، یعنی ید مُستَعیر همان ید امانی است؛ یعنی اگر او در اتلاف این مال تقصیر داشته باشد و به طریق
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۶
اولی اگر شخصاً آن را تلف کرده باشد و حتی سهواً، بازهم ضامن است. اما اگر نه خودش تلف کند و نه در حفظ آن کوتاهی کرده باشد بلکه قهراً در دست او تلف شود، ضامن نیست. این همان فرقی است که به اصطلاح ید امین با ید غیر امین دارد.
اما آنچه راجع به ضمانت طبیب سؤال شد. در این مورد چون اخیراً مطالعهٔ دقیق نکرده‌ام، تنها کلیاتی را می‌گویم. طبیب اگر متخصص کار خودش نباشد به هر حال ضامن است؛ یعنی هرکس اگر بین خود و بین اللّه در کاری که متصدی آن است متخصص نیست و می‌داند که خبرهٔ این کار نیست، ضامن است و اگر هم خبره باشد باز در آن مواردی که صددرصد مطمئن نیست (مثل جراحیهایی که احتمال تلف شدن و امثال آن دارد) می‌گویند که باید برائت ذمّه حاصل کند، یعنی قبلًا از خود مریض یا اولیای مریض اجازه بگیرد و خلاصه بدون اجازه نباشد. تفصیل این مسأله را بعداً بحث می‌کنیم.
سؤال: معروف است که می‌گویند: تاوان نصف بهای مال است.

جواب: خیر، تاوان این مقدار نیست.
سؤال: شما فرمودید امین ضامن نیست مگر اهمال کرده باشد. بعد فرمودید اگر ماشینی از کسی گرفتیم و درِ آن را بازگذاشتیم و دزد آن را برد، چون دزد خودش عقل و شعور دارد پس ما مقصر نیستیم. این مسأله چگونه است؟ در حالی که به هر حال ما اشتباه کرده‌ایم.
جواب: گفتیم که در این مثال، شما مقصر هستید ولی چون مقصرتر از شما وجود دارد او ضامن می‌شود و به عهدهٔ شما نیست.
- امین ضامن نیست مگر آنکه اهمال کرده باشد. اینجا هم ما اهمال کرده‌ایم و باید مقصر باشیم.
جواب: گفتیم در مواردی که انسان به واسطهٔ اهمالش یا حتی سببیتش در اتلاف مال تأثیر دارد، فی حد ذاته ضامن است. ولی وقتی انسانی در اینجا دخالت می‌کند چون دخالت او از دخالت این فرد شدیدتر است، ضمانت این فرد هم می‌افتد به گردن او.
درست است که اهمال از شما بوده ولی اهمال شما که سبب نشده آن مال قهراً تلف شود. اهمال شما سبب شده که یک انسانی که دارای اراده و اختیار است بیاید این کار را بکند.
سؤال: بعضی از تصرفات به این صورت است که مثلًا جنسی از خارج
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۷
می‌آید و گمرک جلو آن را می‌گیرد و ضبطش می‌کند. این جنس مال صاحبش است ولی مأمور گمرک به استناد مقرراتی که شاید آن شخص قبول نداشته باشد آن را ضبط می‌کند. این گونه تصرفات چگونه است؟.
جواب: مقررات فرق می‌کنند. اینجا در حقیقت همان مسأله دولت است. اگر ما برای دولت حق قائل شویم، در حقیقت برای او مقرراتی را قبول کرده‌ایم. در این صورت مانعی ندارد. ولی حق هم دارد. این گمرکها به نظر من اشکالی ندارد.
سؤال: در مورد بیمهٔ مسئولیت در ابتدای بحث فرمودید کسانی که ارث می‌برند همانها به ترتیب ضامن هستند. در قاعدهٔ «مَنْ اتْلَفَ» هم فرمودید خود شخص ضامن است. اینها با هم تناقض پیدا می‌کند، چرا که فرضاً کسی ضرری به دیگری می‌زند و دیه‌ای برای او واجب می‌شود که ورّاثش باید آن را بپردازند و دیگری خودش ضامن می‌شود!.
جواب: قاعدهٔ «مَنْ اتْلَفَ» در ضمانت مالی است، در حالی که آن مسأله در ضمانت جزایی و جنایی است. این قاعده مربوط به تلف کردن مال کسی است، ولی آن مسأله در دیه‌هایی است که بر جان کسی وارد می‌آید.
سؤال: در مورد مکرَه که فرمودید در مسأله دماء، خودش مسئول است و در مسأله ضرر مالی، اکراه‌کننده ضامن است؛ حالا اگر کسی را مجبور کرده‌اند که برود یکی را بزند، او هم رفته زده و ضرر بدنی وارد کرده مثلًا دستش یا سرش را شکسته، اینجا چه باید کرد؟.
جواب: اگر کسی که مجبور شده، به اشدّ از آن کار اجبار شده بازهم آن اجبارکننده (مُکرِه) ضامن است نه اکراه شونده (مُکرَه).
سؤال: در مورد مثالی که زدید: فرضاً فردی درِ خانه‌ای را باز بگذارد ... اگر خود این آدم با آن دزد شریک باشد چطور؟.
جواب: مسلّماً خود او هم دزد به حساب می‌آید و هر دو مشترکاً ضامن خواهند بود.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۱

مقدمه: نظری به اقتصاد اسلامی

اشاره

کسانی که فکر می‌کنند مسائل زندگی از یکدیگر جداست و هر چیزی یک مرز و یک قلمرو خاص دارد و هر گوشه‌ای و قسمتی از زندگی بشر به یک شیء بخصوص تعلق دارد، تعجب و احیاناً انکار می‌کنند که کسی مسئله‌ای به نام «اقتصاد اسلامی» طرح کند، زیرا به عقیده اینها هر یک از اسلام و اقتصاد یک مسأله جداگانه است، اسلام به عنوان یک دین برای خودش و اقتصاد به عنوان یک علم و یا یک فلسفه برای خودش، اسلام قلمروی دارد و اقتصاد قلمروی دیگر، همچنانکه فرهنگ، سیاست، قضاوت و حتی اخلاق هر کدام قلمروی جداگانه از اسلام دارند.

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به طور کلی یک مسأله است و دین مسأله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند؛ خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است؛ صلاح و فساد در هر یک از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست اجتماعی مثلًا فرهنگ یا سیاست یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد اما دینش درست باشد و بالعکس.

اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۲

است ممکن است کسی ادعا کند مسأله دین از سایر مسائل مجزاست، ولی این مطلب فرضاً درباره مسیحیت صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.

دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد

اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد: مستقیم و غیر مستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره مالکیت، مبادلات، مالیاتها، حجرها، ارث، هبات و صدقات، وقف، مجازاتهای مالی یا مجازاتهایی در زمینه ثروت و غیره دارد.

اسلام کتاب البیع، کتاب الاجاره، کتاب الوکاله، کتاب الرهن، کتاب الارث، کتاب الهبه، کتاب الوقف دارد.

و از طرف دیگر می‌دانیم اصل «نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ»- همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید- مطرود است. علی‌هذا یا باید اسلام را دربست بپذیریم و یا باید دربست رد کنیم.

پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می‌باشند. اسلام مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار؛ منع دزدی، خیانت، رشوه. همه اینها در زمینه ثروت است و یا قسمتی از قلمرو این مفاهیم، ثروت است. تا حدود مسائل اقتصادی روشن نشود حدود عدالت و امانت و عفت و احسان و همچنین حدود دزدی و خیانت و رشوه روشن نمی‌شود.

نظر اسلام راجع به ثروت

ما آنگاه که می‌خواهیم نظری به نظام اقتصادی اسلام بیفکنیم اول باید ببینیم نظر اسلام درباره ثروت و مال چیست؟ ممکن است کسی بپندارد که اسلام اساساً ثروت را مطرود و به عنوان یک امر پلید و دور انداختنی می‌شناسد، چیزی که پلید و

مطرود و دور انداختنی است دیگر مقرراتی نمی‌تواند داشته باشد؛ به عبارت دیگر مکتبی که نظرش درباره یک شیء معین این است که آن چیز دور افکندنی است آن مکتب نمی‌تواند مقرراتی درباره آن چیز داشته باشد، همه مقرراتش این خواهد بود که آن چیز را به وجود نیاورید، دست به آن نزنید، دست به دست نکنید، مصرف

نکنید؛ همچنانکه درباره مشروب چنین مقرراتی آمده است:

لَعَنَ اللّٰهُ بائِعَها وَ مُشْتَرِیَها وَ آکِلَ ثَمَنِها وَ ساقِیَها وَ شارِبَها ...

. جواب این است که اشتباه بزرگی است این اشتباه؛ در اسلام مال و ثروت هیچ وقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله‌اش، نه مصرف کردنش؛ بلکه همه اینها تأکید و توصیه شده است و برای آنها شرایط و موازین مقرر شده است و هرگز ثروت از نظر اسلام دور افکندنی نیست بلکه دور افکندنش (اسراف، تبذیر، تضییع مال) حرام قطعی است. اشتباه از آنجا ناشی شده که اسلام با هدف قرار دادن ثروت، با این که انسان فدای ثروت شود مخالف است و سخت مبارزه کرده است؛ به عبارت دیگر پول‌پرستی را و اینکه انسان برده پول باشد [محکوم کرده است،] به عبارت دیگر اینکه انسان پول را به خاطر خود پول و برای ذخیره کردن و اندوختن بخواهد که «الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقُونَها فِی سَبِیلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ ...» «۱» که نام این حالت حرص و آز است، و یا پول را فقط برای پر کردن شکم و برای عیاشی و بیکاری و ولگردی بخواهد که نام آن شهوترانی است. در این حالت پول خواستن توأم است با دنائت و پستی و محو شخصیت انسانی در پول و فقدان هرگونه شخصیت انسانی و شرافت معنوی.

نقطه مقابل، این است که انسان پول را به عنوان یک وسیله برای فعالیت و عمل و تسهیل و تولید بخواهد. در این صورت پول تابع آن هدف کلی است که انسان پول را برای آن هدف می‌خواهد.

حدیثی است از رسول اکرم:

نِعْمَ الْمالُ الصّالِحُ لِلرَّجُلِ الصّالِحِ.

مولوی مضمون این حدیث را به نظم آورده می‌گوید:

مال را گر بهر دین باشی حَمول نِعمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول آب در کشتی هلاک کشتی است ور بود در زیر کشتی پشتی است

تشبیه ثروت و انسان به دریا و کشتی از آن نظر که در یک وضع او را غرق می‌کند و در خود محو می‌کند و شخصیت او را محو می‌سازد و در صورت دیگر نه تنها ضربه به شخصیت او نمی‌زند، وسیله‌ای منحصر است برای رسیدن به مقصد و تکمیل او شخصیت خود را، فوق العاده تشبیه خوبی است.

---

(۱) توبه/ ۳۴

آیه کریمه «إِنَّ الْإِنْسانَ لَیَطْغیٰ. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنیٰ» «۱» نقش پول را در فاسد کردن شخصیت انسانی بیان می‌کند؛ همچنین آیه کریمه «وَ لا تُطِعْ کُلَّ حَلّافٍ مَهِینٍ. هَمّازٍ مَشّاءٍ بِنَمِیمٍ. مَنّاعٍ لِلْخَیْرِ مُعْتَدٍ أَثِیمٍ. عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِکَ زَنِیمٍ. أَنْ کانَ ذا مالٍ وَ بَنِینَ. إِذا تُتْلیٰ عَلَیْهِ آیاتُنا قالَ أَساطِیرُ الْأَوَّلِینَ» «۲» و آیه کریمه «زُیِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَ الْبَنِینَ وَ الْقَناطِیرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ» «۳». همان‌طور که هدف دور انداختن و ترک گفتن عملی زن و فرزند نیست، هدف دور افکندن پول

و ثروت هم نیست.

اسلام که پول‌پرستی را محکوم کرده است پول و ثروت را محکوم نکرده است، زیرا:

الف. تولید ثروت (کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره) توصیه شده است.

ب. مبادله ثروت یعنی تجارت و دادوستد توصیه شده است.

ج. مصرف رساندن از نظر شخصی در حدود احتیاجات فردی خالی از هر نوع تجمل و اسراف که مفسد انسان است توصیه شده است.

د. تبذیر و اسراف و تضییع آن ممنوع است.

ه. مقررات سخت قضایی و جزایی در مورد حیف و میل‌ها و سرقتها و خیانتها وضع شده است.

و. دفاع از مال در حکم جهاد و کشتهٔ در این راه «شهید» تلقی شده است:

الْمَقْتولُ دُونَ اهْلِهِ وَ مالِهِ ...

. ز. برای مال بر انسان حقوقی قائل شده است.

ح. خود ثروت در کمال صراحت در قرآن کریم به عنوان «خیر» نامیده شده است: کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّةُ لِلْوالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبینَ «۴».

---

(۱) علق/ ۶ و ۷

(۲) قلم/ ۱۰- ۱۵

(۳) آل عمران/ ۱۴

(۴) بقره/ ۱۸۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۵

اقتصاد سالم

یکی از اصول اولیه اقتصاد سالم حیات و قابلیت رشد و نموّ ثروت است، همان طوری که از شرایط اولیه یک اجتماع سالم اقتصاد سالم است. اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به ذات و بی‌عیب و غیر قائم به غیر. جامعه باید بنیه اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم خونی اقتصادی نباشد و اگر نه، مانند یک مریض کم خون و یا مریضی که دستگاه قلب و جهاز دمویّه‌اش خراب است همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی‌رود هیچ عالم و بلکه هیچ عاقلی منکر لزوم و ضرورت اقتصاد سالم باشد. از نظر اسلام هدفهای اسلامی بدون اقتصاد سالم غیر قابل تأمین است. اسلام می‌خواهد که غیر مسلمان در مسلمان تسلط و نفوذ نداشته باشد. این هدف هنگامی میسر است که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد و دستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد، و الا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی و لو آنکه اسم بردگی در کار نباشد. هر ملتی که از لحاظ اقتصاد دستش به طرف ملت دیگر دراز باشد اسیر و برده او است و اعتباری به تعارفهای دیپلماسی معمولی نیست. به قول نهرو:.

ملتی مستقل است که جهش اقتصادی داشته باشد.

علی علیه السلام می‌فرماید:.

احْتَجْ الی مَنْ شِئْتَ تَکُنْ اسیرَهُ، اسْتَغْنِ عَمَّنْ شِئْتَ تَکُنْ نَظیرَهُ، احْسِنْ الی مَنْ شِئْتَ تَکُنْ امیرَهُ «۱»

. [محتاج هرکه شوی اسیر او خواهی بود؛ بی‌نیاز از هرکه گردی با او برابر خواهی شد؛ و هرکه را مورد نیکی و احسان خود قرار دهی فرمانروای او خواهی شد.].
اگر ملتی کمک خواست و ملتی دیگر کمک داد خواه ناخواه اوّلی برده و دومی

---

(۱) غرر الحکم، چاپ دانشگاه تهران، ج ۲/ ص ۵۸۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۶

آقاست. چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه اقتصادی را درنیابد و نفهمد اقتصاد مستقل، از شرایط حیات ملی است. این یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه اسلام همواره روش وسط و معتدل را پیش می‌گیرد و این جهت ناشی از جنبه همه جانبه بودن اسلام است. دو روش افراطی و تفریطی به چشم می‌خورد. یکی اساساً ارزش سلامت بنیه اقتصادی را درک نمی‌کند و طرفدار فقر است و خیال می‌کند همین‌طور که فقر برای فرد عیب نیست برای جامعه هم عیب نیست. اولًا برای فرد هم به یک معنی عیب است و اگر هم برای فرد عیب نباشد برای اجتماع عیب است. و دیگری که به ارزش اقتصاد پی برده است دیگر همه چیز را فراموش می‌کند و معتقد است منبع درآمد تمایلات بشر است و هر چیزی که تقاضایش وجود داشت و میل به خرید آن در مردم بود و پول درآور بود باید عرضه داشت؛ تقاضا علت تامّه جواز عرضه است و لو اینکه عرضهٔ مواد مهلک یا مضعف جامعه باشد. جامعه‌ای بیماری بادبادک و اسباب بازی و لوازم تجملی دارد، مانند مریضی که اشتهای چیزی دارد که برایش مضر است. جامعه‌ای بیماری اتومبیل دارد، مانند بیمار مستسقی یا طفل مبتلا به قی و اسهال که تقاضای آب دارد و صاحب آن فقط به دلیل اینکه در مقابل این آب پول داده می‌شود مرتب آب می‌دهد و جیب خود را از پول پر می‌کند. بالاتر اینکه تقاضای کاذب به وجود می‌آورد؛ هروئین می‌سازد و راه درآمد هنگفت به وجود می‌آورد و مرتب هروئینی می‌سازد؛ به دلّال می‌گوید: از هر ده نفر مبتلا به اندازه یک نفر متعلق به شخص خودت، از هرچه فروش کردی ده یک مال خودت. ولی اسلام مکاسب محرّمه دارد، قبل از هر مسئله‌ای در مکاسب، مکاسب محرّمه را عنوان می‌کند؛ فروختن بت و صلیب را حتی به غیر مسلمانان تحریم می‌کند، فروختن شراب و آلات قمار و وسائل گمراهی را مطلقاً تحریم می‌کند، فروش کتب ضلال را تحریم می‌کند، بیع سلاح للاعداء را تحریم می‌کند. اسلام تدلیس ماشطه و مجسمه‌سازی، ساختن و فروختن ظرف طلا و نقره، شعر هجائی و مدحی، غش، لغو و لهو، قمار، قیادت، قیافه، کهانت، مَدْح مَن لا یستحق المدح، نجش، اعانت ظالمین، ولایت از قبل جائر، هجاء مؤمن، اکتساب به واجبات، و ... را تحریم می‌کند. از همه اینها [آشکار می‌شود که] تز اسلام این است:

منبع درآمد تمایلات و خواسته‌های مردم نباید باشد، مصالح عمومی باید باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۷

به تعبیر فقها خریدوفروش چیزی جایز است که «منفعت محلّله مقصوده» داشته باشد. این اقتصاد اقتصادی است واقع‌بینانه و مرتبط به اخلاق و تربیت بشر. پس در عین اینکه اسلام طرفدار ازدیاد ثروت است و ثروت را وسیله تأمین هدفهای عالی خود می‌داند، به همین دلیل که هدف، عالیتر از خود ثروت است راه درآمد را تمایلات و تقاضا نمی‌داند، مصلحت را راه می‌داند. اما در اقتصاد جدید این گونه محدودیتها وجود ندارد، خصوصاً اقتصاد سرمایه‌داری. از صادراتشان می‌توان حقیقت را فهمید که از مملکتهای نیازمند مثل ایران چه می‌برند و چه تحویل می‌دهند.

مطلب سوم این است که همان‌طور که نباید از هر راهی به دنبال ثروت بود، نباید سیستم اقتصادی به شکلی باشد که رشد و

نموّ را متوقف و فلج کند و جلوگیری نماید. از جمله چیزهایی که مانع رشد است، به عقیده ما تز «کار به قدر استعداد و مخارج به قدر احتیاج» است که لازمه‌اش اشتراک مردم در منافع یکدیگر است. این چند عیب دارد: اولًا بر خلاف فطرت و طبیعت است. پیوستگی طبیعی افراد بشر به حد اجزاء یک پیکر نیست. ثانیاً این خود نوعی استثمار است. ثالثاً جلوی فعالیت و نشاط را می‌گیرد. بشر آنگاه نشاط کار پیدا می‌کند که بداند نتیجه کارش به خودش برمی‌گردد. چرا اداریها اهل سَنبل‌اند؟ به قولی مرض اداره دارند؟ چون ایمان که ندارد و درآمدش و ترقیاتش هیچ کدام با فعالیتش بستگی ندارد؛ برعکس، درآمدش با انجام کارهای غیر مشروع از باندبازی و حقه بازی و رشوه مالی و احیاناً العیاذ باللّه رشوه ناموسی است.

خوشا به حال اجتماعی که سیستم اقتصادیش به شکلی باشد که راه درآمد منحصر باشد به فعالیت، و آثار فعالیت فرد هم مخصوص خودش باشد. بدا به حال اجتماعی که کار در آن اجتماع صرف نمی‌کند اما بورس بازی و کارهای غیر تولیدی و کارهای انحرافی در آن صرف بکند «۱» و بالاخره فعالیت مفید و سالم راه درآمد نباشد؛ و نیز بدا به حال اجتماعی که هرچند راه درآمد غیر مشروع را بسته است اما راه درآمد مشروع را از نظر شخصی نیز باز نگذاشته و تز «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» را پیش کشیده است. جَلَّ الاسلام که هم طرفدار مالکیت

---

(۱) این جهت مربوط است به فرهنگ و دادگستری و ایمان.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۸

اختصاصی است و هم تربیت ایمانی دارد و راه درآمد غیر مشروع را بسته است.

ما هیچ احتیاجی نداریم به تزی که از آن سوی دیوار آهنین یا از ما وراء بحار برای ما بیاورند، تز اسلام کافی است. ما باید به طور قطع بدانیم که از راه مشروع صد پارچه ملک درست نمی‌شود. در حدیث است که: «ده هزار درهم از راه مشروع جمع نمی‌شود» «۱». البته این، نسبت به زندگی آن روز است؛ مقصود این است که همیشه درآمد مشروع حد معینی دارد و بالاتر از آن از راه مشروع به دست نمی‌آید؛ نه اینکه اگر به دست آمد باید از او گرفت. غلطترین تزها تحدید مالکیت است. ما سر جوال را ول کرده‌ایم و اصل «مِنْ أَیْنَ لَکَ هذا» را فراموش کرده‌ایم و از راه تحدید و اشتراک می‌خواهیم وارد شویم. تز «مِنْ أَیْنَ لَکَ هذا» که تز عمر است از تز تحدید مالکیت یا اشتراک بسیار ارجمندتر است «۲».

***. خلاصه و کلاسه مطلب اینکه: اسلام طرفدار تقویت بنیه اقتصادی است اما نه به عنوان اینکه اقتصاد خود هدف است یا تنها هدف است، بلکه به عنوان اینکه هدفهای اسلامی بدون اقتصاد سالم و نیروی مستقل اقتصادی میسر نیست؛ اما اسلام اقتصاد را یک رکن از ارکان حیات اجتماعی می‌داند، لهذا به خاطر اقتصاد به سایر ارکان ضربه و لطمه نمی‌زند. اسلام طرفدار این نظریه که سرچشمه درآمد تقاضاها و تمایلات است نیست، بلکه معتقد است باید تمایلات با مصالح عالی و همه جانبه بشریت تطبیق بکند، از این رو فصل مهمی در اسلام هست به نام «مکاسب محرّمه».

درآمد مشروع از نظر اسلام یعنی درآمدی که از طرفی محصول فعالیت شخص باشد یا لااقل جنبه استثمار نداشته باشد، و از طرف دیگر از لحاظ مصرف، قابلیت مصرف شدن مشروع و مفید داشته باشد و به اصطلاح فقها جنس مورد معامله دارای «منفعت محلَّله مقصوده» باشد؛ به عبارت سوسیالیستها هدف منافع اجتماع باشد نه پر کردن جیب شخص.

---

(۱) وسائل الشیعهٔ جلد ۱۲، کتاب التجارهٔ، باب ۸، ص ۲۱، به نقل از تهذیب ج ۲/ ص ۱۰۰

(۲) رجوع شود به عبقریّهٔ عمر عقّاد.

تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی

اقتصاد چیست؟

انسان برای بقا و حیات خود احتیاج دارد به چیزهایی از قبیل غذا و لباس و مسکن که «وسائل معاش» نامیده می‌شوند. انسان به غیر این امور نیز احتیاج دارد، از قبیل احتیاجات خانوادگی، یعنی زن و فرزند، احتیاجات فرهنگی، احتیاجات معنوی و دینی، احتیاجات سیاسی، یعنی حکومت و آنچه مربوط به شئون حکومت است، و احتیاجات اجتماعی از قبیل قضاوت «۱». در میان احتیاجات انسان

---

(۱) به نظر می‌رسد در تعریف امور اقتصادی و تمیّز آنها از غیر آنها کافی نیست که گفته شود «احتیاجات مادی در مقابل احتیاجات معنوی» زیرا گذشته از اینکه تعیین مرز میان مادی و معنوی خالی از اشکال نیست، احتیاجات جنسی و زناشویی مادی است و نه اقتصادی. ظاهراً امور اقتصادی اموری است که رابطه بشر با آنها رابطه مالکیت است و اجتماع به او اجازه مبادله می‌دهد. تنها مالکیت به معنی اختصاص و استفادۀ حد اکثر منفعت هم کافی نیست در تعریف، زیرا مالکیت زن و مالکیت مقام گاهی به این حد می‌رسد ولی نمی‌توان [آن را] جزء مسائل اقتصادی به شمار آورد، همچنانکه صرف تأثیر پول و لو به طور غیر مستقیم نیز کافی نیست. مثلًا یک پولدار به واسطه پول زیباترین زنان را در اختیار می‌گیرد. «اوناسیس» «ژاکلین» را به یک معنی می‌خرد. یهودیان آمریکا رؤسای جمهوری را می‌خرند؛ و برعکس، یک خوشگل و یا صاحب یک زن خوشگل آراء بیشتری می‌آورد و احیاناً ثروت بیشتری تصاحب می‌کند. ممکن است گفته شود که ملاک اموری است که تولید و توزیع می‌شوند. جواب این است که بسیاری از ثروتها تولید انسان نیست، مثل معادن زیرزمینی و حیوانات دریایی و شکاری. و بعلاوه تولید در غیر مورد ثروت هم صادق است. تولید پسر و دختر از نظر احتیاجات زناشویی بشر تولید است و باید هم توزیع بشود. ممکن است گفته شود اگر ملاک مبادله باشد پس در کشورهای اشتراکی اقتصاد وجود ندارد. جواب این است که در این اجتماعات همه مالکند و همه شریکند و ثروت قابلیت مبادله دارد ولی میان اجتماع و طرف دیگر که فرضاً فرد یا اجتماع دیگر است؛ و فرضاً همه افراد بشر یک جامعه اشتراکی را به وجود آورند باز قابلیت مبادله از میان نمی‌رود. و البته- همان‌طور که در متن گفته‌ایم- اقتصاد فرع بر نوعی رابطه اجتماعی از لحاظ امر اقتصادی است.

اوّلی‌ترین آنها احتیاجات اقتصادی است، یعنی اموری که انسان در حیات و بقای شخصی خود به آنها نیازمند است و بدون آنها قادر به ادامه حیات نیست «۱» ..

اگر فرض کنیم زمانی بوده است که انسان تنها زندگی می‌کرده است یعنی هیچ گونه اشتراک مساعی میان افراد نبوده است (نه اینکه حتی گلّه وار نیز زندگی نمی‌کرده است)، هرکس خودش شخصاً مایحتاج زندگی خود را تهیه می‌کرده و به مصرف می‌رسانیده است، در آن زمان اقتصاد موضوع نداشته است، همان طوری که یک گلّه آهو با هم چرا می‌کنند ولی هیچ گونه روابطی که بتوان نام آنها را روابط اجتماعی یا اقتصادی نهاد در میان آنها وجود ندارد. ولی از آن زمان که اشتراک مساعی و تقسیم کار و وظایف در میان افراد به وجود آمده است و لو در ساده‌ترین شکلهایش- یعنی در حوزه خانوادگی که رئیس

خانواده مدیریت این اجتماع کوچک را به عهده داشته است- خواه ناخواه روابط اجتماعی و مناسبات اجتماعی میان افراد برقرار شده و قهراً پای تقسیم وسائل معاش نیز به میان آمده است، یعنی میان افراد روابط ساده اقتصادی نیز برقرار شده است، خواه آنکه وسائل معاش را با کار ایجاد کرده باشند، یعنی «تولید» صورت گرفته باشد، و یا صرفاً به صورت آماده‌ای از طبیعت حیازت کرده باشند مثل اینکه ماهی را از آب و میوه را از درخت گرفته باشند، و خواه آنکه تقسیم مایحتاج به صورت متساوی صورت گرفته باشد یا متفاوت، یعنی آن که قویتر و کارآمدتر بوده سهم و نصیب بیشتری داشته است. پس روابط اقتصادی هنگامی وجود پیدا می‌کند که میان افراد روابط اجتماعی برقرار شود، یعنی اشتراک مساعی و تقسیم کار و وظیفه وجود پیدا کند و به واسطه محدود بودن امور معاشی احتیاج به تقسیم و توزیع پیدا شود؛ یعنی اگر فرض کنیم که

---

(۱) به نظر می‌رسد که این تعریف نه جامع است، زیرا برخی ثروتها از لوازم حیات و بقای شخص نیست؛ و نه مانع است، زیرا جنس مخالف و همچنین زندگی اجتماعی از شرایط بقا و حیات شخص است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۳

انسانها به واسطه احتیاجات خانوادگی و سیاسی و فرهنگی ناچار به زندگی اجتماعی باشند ولی وسائل معاشی آن قدر وافر باشد که همه چیز مانند هوا- که در عین اینکه ضروری‌ترین وسائل حیاتی است در اختیار همه است- در اختیار همه باشد پای تقسیم و توزیع به میان نمی‌آید و قهراً روابط خاص اقتصادی یعنی مالکیت فردی یا اشتراکی، حق، اولویت و غیره در میان آنها برقرار نخواهد شد «۱».

روابط اقتصادی مانند سایر روابط اجتماعی امور قراردادی است. در روابط اجتماعی مفاهیمی از قبیل ریاست و مرئوسیت و زوجیت و وجوب اطاعت و غیره به میان می‌آید، و در روابط خاص اقتصادی مفاهیمی از قبیل مالکیت و مملوکیت و حق و مبادله و غیره به میان می‌آید؛ یعنی همین‌که اشتراک مساعی و تقسیم کار ضرورت پیدا کرد، یک سلسله اعتبارات و مفاهیم اعتباری و قانونی ضرورت پیدا می‌کند. آن سلسله از مفاهیم اعتباری که مربوط است به تولید و تقسیم و توزیع ثروت و وسائل معاش «روابط اقتصادی» نامیده می‌شود.

تولید

انسان با اکثر حیوانات این تفاوت را دارد که غالب حیوانات معاش خود را از طبیعت به صورت آماده‌ای دریافت می‌کنند و خود قادر به تولید آنها نیستند، یعنی لزومی ندارد که مقداری کار روی مواد طبیعی انجام دهند تا آماده شود، و هم قادر به انجام چنین کارهایی نیستند؛ ولی انسان از طرفی ملزم است به اینکه غالب وسائل معاش خود را با کار آماده کند، و هم استعداد چنین کارهایی در او هست.

بلکه می‌توان گفت در متن خلقت بین این احتیاج و این قدرت ارتباط برقرار است.

البته بعضی حیوانات نیز هستند که وسائل معاش خود را با کار آماده می‌کنند و مولّد به شمار می‌آیند، مانند زنبور عسل و بعضی مورچگان که هم زراعت دارند و هم دامداری «۲». و چون تولید نیز معمولًا انفرادی نیست، اشتراکی و تعاونی است، قهراً روابط و مقررات خاصی را ایجاب می‌کند. پس روابط اقتصادی و قانونی به روابطی که در باب تقسیم و توزیع و مصرف وسائل معاش ضرورت پیدا می‌کند

---

(۱) و می‌توان گفت بازگشت عدم وفور به اصل لزوم کار است، یعنی همین قدر که گفته شد «وظیفه و کار» خود به خود مستلزم عدم وفور طبیعی است.

(۲) رجوع شود به کتاب راز آفرینش انسان، تألیف کرسی موریسن، ترجمه محمد سعیدی.

منحصر نیست، یک سلسله روابط نیز خواه ناخواه در تولید میان افراد برقرار می‌شود، مانند رابطه مزدبگیری و فروش کار و مزارعه و غیره. پس روابط اقتصادی از طرفی به واسطه تولید و از طرفی به واسطه تقسیم و توزیع ثروت برقرار می‌شود، یعنی چون ثروت غالباً در اول باید تولید و سپس تقسیم و توزیع شده و همه به آن احتیاج دارند و وافر و رایگان نیست، قهراً روابط اقتصادی به میان می‌آید. ولی روابط تولیدی مربوط است به ارزش کار، و ارزش کار اختصاص ندارد به کارهایی که در تولید انجام می‌گیرد؛ کارهای غیر تولیدی یعنی کارهای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی نیز ارزش دارد. در آنجا نیز روابط خاص اقتصادی به میان می‌آید، بلکه ارزش کار تابع ارزش اقتصادی نیست، یعنی این‌طور نیست که منحصراً ملاک ارزش کار حاجت اقتصادی باشد؛ ملاک ارزش کار همهٔ احتیاجات طبیعی و فطری است، اقتصاد یکی از احتیاجات طبیعی و فطری است. ما در آینده در فصل «ارزش» روی این جهت ان شاء اللّٰه بحث خواهیم کرد.

دو نوع رابطه

روابط اقتصادی دو نوع است: روابط تکوینی و طبیعی، و روابط اعتباری و قانونی (و به عبارت دیگر دو نوع اقتصاد داریم: اقتصاد طبیعی و اقتصاد برنامه‌ای).

روابط طبیعی عبارت است از یک سلسله روابط علّیّ و معلولی که خواه ناخواه در امور اقتصادی پیش می‌آید، مثل روابط مربوط به عرضه و تقاضا و بها در اقتصاد آزاد و مبادله‌ای: تورّم پول، افزایش و کاهش قیمتها، بیکاری، بحران اقتصادی، سود، ضرر، مزد، مالیات، و امثال اینها. اما روابط اعتباری و قراردادی عبارت است از قوانین مربوط به حقوق و مالکیتهای شخصی یا اشتراکی.

تأثیر روابط طبیعی و روابط قراردادی در یکدیگر

از جمله مسائل قابل توجه، تأثیر روابط طبیعی و قراردادی در یکدیگر است.

روابط طبیعی با کار و صنعت و تکامل ابزار تولید و رقابتها و تمرکزها مرتبط است و به عقیده مارکسیستها تکامل ابزار تولید خواه ناخواه سبب می‌شود که قوانین اقتصادی تغییر یابد. به عبارت خود آنها «تکامل ابزار تولید سبب تغییر در روابط حقوقی افراد می‌گردد» یعنی آنها روابط قراردادی را صددرصد تابع ابزار تولید که

حاکم بر روابط طبیعی اقتصادی می‌باشد می‌دانند، یعنی می گویند تکامل ابزار تولید سبب می‌شود که روابط طبیعی اقتصادی تغییر یابد و این تغییر خواه ناخواه سبب تغییر قهری و قطعی در قوانین و مقررات اقتصادی می‌شود؛ اصولًا هر قانون اقتصادی ناشی و حاکی از یک مرحله خاص از مراحل تکامل ابزار تولید است و بس. شاید از نظر مارکسیستها تأثیر روابط اعتباری در روابط طبیعی اقتصاد مفهومی نداشته باشد و از نظر بعضی دیگر برعکس، تأثیر روابط طبیعی در روابط اعتباری مفهوم درستی

نداشته باشد. اما هیچ یک درست نیست؛ هم مقررات اجتماعی خاص، جریانات طبیعی اقتصادی خاصی را به دنبال خود می‌آورد، و هم روابط و آثار طبیعی خواه ناخواه یک سلسله مقررات جدیدی را ایجاب می‌کند. ولی مطلب اساسی این است که آیا مقررات اقتصادی، یعنی روابط اعتباری اقتصاد، مبنائی جز وسائل تولید ندارد؟ یا آنکه این مقررات که یک سلسله مقررات اجتماعی به معنی اخص است ناشی از یک سلسله حقوق طبیعی است مستقل از ابزار تولید؟ اختلاف نظر اساسی ما با مارکسیستها در این قسمت است.

مبادله

یکی از مسائل مربوط به اقتصاد، مبادله است. مبادله فرع بر مالکیت فردی است «۱». اقتصاد مبادله‌ای یعنی اقتصاد مبنی بر مالکیت فردی. مبادله گاهی به صورت مبادله کالا ـ به کالاست که در اجتماعات اولیه وجود داشته، و گاهی با میانجی‌گری پول است که مسلماً در اثر رشد و توسعه اقتصاد چاره‌ای نبوده از اینکه واسطه‌ای برای مبادلات پیدا شود. مسلماً تا وقتی که زندگی اجتماعی بشر در حدود زندگی خانوادگی بوده نه بیشتر، مبادله وجود نداشته است. زندگی خانوادگی تبدیل شده به زندگی قبیله‌ای. آیا در زندگی قبیله‌ای نیز مالکیت فردی و مبادله وجود نداشته است آن‌طور که سوسیالیستها مدعی هستند؟ و یا بشر به صرف اینکه پا از زندگی خانوادگی به زندگی اجتماعی گذاشت پای مالکیت فردی و مبادله به میان آمد؟
مطلبی است که بعدها باید درباره آن بحث کنیم.

---

(۱) در مالکیت اشتراکی هم مبادله هست اما میان اجتماعها نه میان افراد.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۶

پول

یکی از مسائل اقتصادی «پول» است. تا زمانی که زندگی اجتماعی بشر توسعه زیادی نداشت و تقسیم کار و تخصص، زیاد به میان نیامده بود حوائج افراد به آسانی قابل مبادله بود، یعنی افراد به سهولت می‌توانستند آنچه را که احتیاج دارند به وسیله مبادله با چیزی که خود تولید می‌کنند و مورد احتیاج تولید کنندهٔ کالای مورد نیاز است به دست آورند. ولی تدریجاً در اثر تکامل صنایع و توسعه احتیاجات و تنوع آنها و ازدیاد روابط و تقسیم و تخصص بیشتر، مبادله دچار اشکال شد، ناچار لازم شد که شیء خاصی که دارای ارزش ذاتی یا اعتباری و تضمینی باشد به میان بیاید که آن «پول» است. در باب پول مباحثی هست، یکی این که آیا ارزش طلا و نقره ذاتی است؟ یعنی از آن جهت واسطه واقع شده که مورد احتیاج همه است و در همه زمانها مورد احتیاج است، و بعلاوه کهنه و فاسد نمی‌شود، و بعلاوه سبک و قابل حمل و نقل است؟ یا علت دیگر دارد و جنبه قراردادی دارد؟ مطلب دیگر این که در چه مرحله از مراحل تاریخی اجتماع بشر و در چه دوره‌ای از ادوار تاریخ، پول رایج شده است؟ اینها مطالبی است که در آینده باید از آنها بحث کنیم.

ارزش

یکی دیگر از مسائل مربوط به اقتصاد، ارزش یا قیمت است. در اقتصادهای مبادله‌ای کالاها قیمتهای متفاوتی دارند؛ قیمتها بالا

و پـایین می‌رونـد؛ گاهی یک چیز از یک چیز دیگر گرانتر و گاهی ارزانتر می‌شود؛ گاهی با اینکه قیمتها بالا است، چون پول بیشتر است رفـاه بیشتر است؛ و گـاهی در عین تنزل قیمت، زنـدگی سـخت است؛ گاهی بالا رفتن قیمتها باعث سـختی معیشـت است. چه رابطه‌ای میان اینها هست؟ اولًا ارزش از کجا پیدا می‌شود؟ این مسأله یک مسأله فلسفی است. ثانیاً علت بالا رفتن‌ها و پایین رفتن‌ها چیست؟ چگونه می‌توان رفاه را تأمین کرد؟

چگونه می‌توان قیمتها را تثبیت کرد؟ اینها یک سلسله مسائل دیگر است که در آینده از آنها ان شاء اللّه بحث خواهیم کرد.

مراحل زندگی اجتماعی و اقتصادی

مسأله دیگر این است که بشر از لحاظ اجتماعی و اقتصادی چه مراحلی را طی

کرده است؟ به عقیده سوسیالیستها زندگی بشر از ابتدا تا عصر حاضر چهار مرحله را طی کرده است:

الف. اشتراک اولیه.

ب. فئودالیسم.

ج. سرمایه‌داری.

د. سوسیالیسم.

این احوال و اطوار باید با گفته نویسـندگان تاریخ تمدن کاملًا تطبیق و مقایسه شود؛ یعنی باید دید بشر در جمیع شئون زندگی خود از فرهنگ و سیاست و عقایـد مـذهبی چه مراحلی را طی کرده است تا مراحل اقتصادی نیز روشن شود. در آینده ان شاء اللّه درباره این جهت نیز سخن گفته خواهد شد.

علم اقتصاد

مطـابق آنچه قبلًا گفتیم، مـا دو نوع روابـط اقتصادی داریم: روابط طبیعی و روابط اعتباری و قراردادی. از لحاظ روابط طبیعی، علم اقتصـاد علم به قوانین طـبیعت است آنچنـان که هست، یعنی یـک علم نظری است «۱» و اختلاـف نظر در این علم از قـبیل اختلاـف نظر در علوم نظری است و البته کمتر هم مورد اختلاـف خواهـد بود. ولی از لحاظ روابط اعتباری، علم اقتصاد علم به روابط است آنچنان که باید باشد. از نظر دوم است که مسأله عدالت و ظلم و خوب و بد و شایسته و ناشایسته به میان می‌آید و به اصـطلاح جنبه اخلاـقی دارد. معمولًا در کتب میـان این دو قسـمت تفکیـک نمی‌شود و همین جهت منشأ اشتباهات زیادی می‌گردد. علم اقتصـاد به معنی اول اصول و مبادئی دارد. هیـچ یک از قوانین و مقررات علم اقتصاد به معنی دوم تأثیری در اول ندارد مگر آنگاه که به مرحله عمل و واقعیت عینی بیاید، زیرا مطلقاً امور اعتباری از آن جهت که اعتباری هستند در امور عینی و واقعی تأثیر ندارند مگر بعد

---

(۱) از این نظر نیز دو جنبه دارد. از یک جنبه یک علم ساده توصـیفی است که فقط روابط علّی و معلولی را توضیح می‌دهد، و از جنبـه دیگر فـن اسـت کـه پیشـنهادکننده اسـت که بهـترین روش اقتصـادی از نظر خـود ثروت (نه از نظر اخلاـق و حقـوق و عـدالت) چیست. اختلاـف مکـاتب سـوداگران و فیزیوکراتهـا و مردان مکتـب کلاسـیک از ایـن نظر اسـت. امـا اختلاـف نظر

سرمایه‌داری و سوسیالیسم بیشتر از جنبه اخلاق و عدالت است. مسأله رقابت که آیا خوب است یا بد، از جنبه فنی اقتصاد است.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۸
از آن که به مرحله عمل درآیند. ولی قواعد و قوانین علم اقتصاد نظری در علم اقتصاد عملی مؤثر است. در کتاب اصول علم اقتصاد نوشین ص ۵ می‌گوید:.
باید دانست که علم اقتصاد قسمتی از علم اجتماع است و درباره روابطی که از زندگی بشر در اجتماع نتیجه می‌شود بحث می‌کند ... علم اقتصاد فقط روابطی را که بین مردم روی اساس تولید و تقسیم محصول کار اجتماعی ایجاد می‌گردد بحث می‌نماید. این روابط را معمولًا «مناسبات تولید» می‌نامند.
هیچ توضیح نمی‌دهد که آیا مقصود روابط قراردادی است یا روابط طبیعی.
صفحه ۶:.
باز باید بگوییم آیا علم اقتصاد کلیه روابط تولید بین بشر را مطالعه و از آن بحث می‌نماید؟ خیر، برای مثال یک نوع اقتصاد طبیعی را ...
آنگاه به تفصیل اقتصاد اشتراکی قدیم و اقتصاد اشتراکی جدید و وجه مشترک آنها را- و آن اینکه هر دوی اینها به واسطه ارادۀ با شعور بشری اداره می‌شوند- ذکر می‌کند و سپس به اقتصاد سرمایه‌داری که عبارت است از مجموع سازمانهای پراکنده غیر متمرکز و نامنظم، مثال می‌زند. آنگاه در صفحه ۷ می‌گوید:.
اینک باید بپرسیم پس این اجتماع نامنظم چگونه می‌تواند به هستی خود ادامه دهد، و تعادل بین احتیاجات مردم و تولید چگونه برقرار می‌گردد؟
البته قوانینی موجود است که در روابط نامنظم اجتماع سرمایه‌داری تأثیر دارد، ولی این قوانین به خودی خود و بدون اینکه تابع اراده و تمایلاتِ با شعور شرکت کنندگان در امر تولید باشد تأثیر می‌نماید. این است اختلاف شدیدی که بین این قوانین و قوانین اقتصاد طبیعی- خواه اقتصاد کهن خانوادگی دهقانی، خواه اقتصاد اجتماع سوسیالیستی آینده- موجود می‌باشد.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۹
موضوع بحث و مطالعه علم اقتصاد همین قوانین ابتدائی است که انتظام دهنده روابط تولید اجتماع سرمایه‌داری (تجاری) می‌باشد.
از اینجا معلوم می‌شود که مقصود نویسنده از «روابط اقتصادی» که در آغاز مطلب گفت، روابط طبیعی است، زیرا روابط اعتباری و قراردادی در اجتماع اشتراکی نیز هست و آنچه مایه اختلاف اجتماع اشتراکی و اجتماع سرمایه‌داری هست این است که اجتماع سرمایه‌داری با قوانین طبیعی اداره می‌شود و اجتماع اشتراکی با قوانین ارادی و اختیاری.
سپس می‌گوید:.
ممکن است از آنچه گذشت چنین نتیجه بگیریم که علم اقتصاد در اقتصاد طبیعی قدیمی و اجتماع کمونیستی که هر دو به واسطه ارادۀ با شعور یگانه‌ای اداره می‌شوند هیچ موضوعی که قابل بحث باشد نخواهد یافت.
البته برای مطالعه روابط تولید اجتماع آینده که بدون شک هزار بار غامض‌تر از روابط تولید اقتصاد طبیعی قدیمی خواهد بود علم مخصوصی لازم خواهد آمد، ولی در هر صورت آن علم، اقتصاد نخواهد بود.
در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اولًا آیا علم اقتصاد اختصاص دارد به اجتماع سرمایه‌داری، و حتی در اجتماع اشتراکی اولیه و اجتماع فئودالیستی نیز علم اقتصاد معنی ندارد؟ یا فقط در اجتماعاتی که با اراده و شعور و تدبیر اداره می‌شوند و قوانین

طبیعی حکمفرما نیست اقتصاد نیست و هرجا که هست اقتصاد هم هست؟ قطعاً شقّ دوم صحیح است. پس آنچه گفته شد که «موضوع بحث و مطالعهٔ علم اقتصاد قوانین ابتدائی است که انتظام دهنده روابط تولید اجتماع سرمایه‌داری (تجاری) است» ناقص است مگر آنکه گفته شود مقصود از اجتماع سرمایه‌داری تجاری، مطلق اجتماعات مبادله‌ای است، پس این اشکال وارد نخواهد بود.

ثانیاً همان طوری که اجتماع فئودالی روی قوانین خاص اقتصادی منتهی به سرمایه‌داری و سرمایه‌داری منتهی به سوسیالیستی می‌شود، اجتماع اشتراکی اولیه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۰

نیز روی یک سلسله قوانین طبیعی که مافوق اراده و شعور مردم است به اجتماع فئودالی منتهی شده، پس اجتماع اشتراکی اولیه نیز در عین اینکه با اراده و شعور از لحاظ اقتصادی تنظیم می‌شده به حکم قوانینی مافوق اراده و شعور جامعه متکامل شده و به صورت اجتماع فئودالی درآمده است؛ آیا آن قوانین مافوق شعور اجتماع روابط اقتصادی است؟ پس آن اجتماعات نیز تابع قوانین لا یشعر اقتصادی بوده است. اگر آن قوانین قوانین غیر اقتصادی است پس فلسفه «مارکس» مبنی بر اینکه «محرک اصلی چرخ تاریخ روابط اقتصادی است» غلط است.

ثالثاً اگر در اجتماع کمونیستی روابط اقتصادی به واسطه عدم مالکیت فردی و عدم مبادله و فقدان ارزش پول وجود ندارد و از این جهت اقتصاد وجود ندارد، پس معنی اینکه «روابط تولیدی غامضی خواهد بود» چیست؟ و اگر روابط تولیدی هست پس چرا علمی که آن روابط را توضیح می‌دهد «اقتصاد» نیست؟ مگر اینکه گفته شود مقصود از علم اقتصاد علم به قوانین طبیعی خارج از اختیار بشر در روابط تولیدی است. در اجتماع آینده روابط تولیدی هست ولی خارج از اختیار بشر نیست، قوانین طبیعی نیست، قوانین ارادی است.

در کتاب عقاید بزرگترین علمای اقتصاد تألیف جرج ساول، ترجمه دکتر حسین پیرنیا، صفحه اول می‌گوید:.

افعال و اسلوبهای اقتصادی اجزاء یک نظام کاملی که تمام آن قبلًا توسط دانشمندان ساخته و پرداخته شده و بعداً برقرار گردیده باشد نیست، بلکه یک عده طرق خاصی است که معلوم نیست به وسیله چه کسانی برای رفع احتیاجات عملی زندگی بشر اختراع گردیده و بر حسب مقتضیات و تغییرات اوضاع و احوال آزمایش شده، تغییر یافته و ترکیب گردیده و در طول زمان محفوظ مانده یا متروک شده است. پول، قیمتها، بازار، سود، ضرر، مزدها، سرمایه‌گذاری، مالیاتها، و سایر لغات اقتصادی نامهایی است برای عادات یا مؤسساتی که از قدیم الایام در جوامع بشری وجود داشته و مانند اختراعات و مؤسسات دیگری که اقتصادی نیستند، از قبیل لباس و ابزار کار و سلاحها و هنرها و تربیت و زناشویی و حکومت و مذاهب، از محصولات متنوع و پرارزش تجارب بشری می‌باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۱

صفحه ۲:.

معمولًا به رفتاری اطلاق «اقتصادی» می‌شود که با طرق و وسائلی که افراد بشر معاش خود را تأمین می‌نمایند ارتباط داشته باشد ...

ایضاً صفحه ۲:.

کلمه «اکونومی» از یک کلمه یونانی قدیم یعنی «ایکونُمُس» اشتقاق یافته.

معنی این کلمه تا آنجا که بتوان آن را ترجمه کرد اداره منزل یا تدبیر منزل است.

صفحه ۳:.

... افکار اقتصادی از ابتدا همیشه شامل قضاوت در باب بهترین و بدترین روش کار و قبول یک روش معین بوده و مفهوم نظم و به دست آوردنِ بهترین نتیجه را دربرداشته است. در مورد اداره اجتماع، هدفِ افکار اقتصادی و موضوع عقاید اقتصادی تعیین روشی است که منافع اجتماعی را به بهترین وجهی تأمین نماید، و نیز انتخاب روش کار و برنامه برای آن اجتماع. عقاید اقتصادی همیشه با دستورهای اخلاقی راجع به طرز کار و ترتیب تقسیم محصول توأم بوده است.

این تعریف برای افکار و عقاید اقتصادی منطبق است با فلسفه‌های اقتصادی یعنی مکاتب اقتصادی، و به عبارت اخرى منطبق است با روابط اعتباری و قراردادی، و به عبارت دیگر با اقتصاد برنامه‌ای که از طرف تئوریسینها و فلاسفه و ادیان پیشنهاد می‌شود، نه با علم اقتصاد به معنی علم بیان قوانین لا- یشعر و کور و کر جامعه سرمایه‌داری که از کتاب اصول علم اقتصاد نوشین نقل کردیم «۱». از این نظر

---

(۱) بلکه باید گفت این آقایان در اثر عدم تفکیک جنبه‌های اعتباری و اخلاقی از جنبه‌های علمی و فنی، آنجا که می‌گویند: «هدف افکار اقتصادی و موضوع عقاید اقتصادی تعیین روشی است که منافع اجتماعی را به بهترین وجهی تأمین نماید» و آنجا که می‌گویند: «عقاید اقتصادی همیشه با دستورهای اخلاقی ...» فرقی میان این دو نمی‌توانند بگذارند، در صورتی که مقصود از اول، جنبه فنی است و هدف خود ثروت است، یعنی بهترین راه از نظر خود ثروت چیست، و چنانکه قبلًا گفتیم مکاتب اقتصادی سوداگری و فیزیوکراسی و کلاسیک متوجه این جهت می‌باشند ولی سوسیالیسم متوجه جنبه اخلاقی و عدالت و ظلم است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۲

باید به سایر کتب اقتصادی مراجعه شود.

در صفحه ۱۴ می‌گوید:.

از مطالعه نوشته‌های علمای قدیم و قرون وسطى راجع به علم اقتصاد می‌توان چنین نتیجه گرفت که در دوره‌های مزبور علم اقتصاد دارای خصوصیات زیر بوده است:

علم اقتصاد مجموعه‌ای از روشهای اقتصادی که در یک زمان وجود داشته نبوده، بلکه مجموعه‌ای از عقاید و افکاری بوده است که از روشهای مزبور استنباط می‌شده. علم اقتصاد مجموعه‌ای از قوانینی شبیه به قوانین علوم طبیعی مانند قوانین علم فیزیک و علم شیمی که بتوان به وسیله تجربه و آزمایش آن را اثبات نمود و به وسیله آن وقوع قضایا را پیش‌بینی کرد و در هر زمان و مکان صادق باشد نبوده، بلکه عقایدی بوده است که با وضع اجتماعات و عادات مردم و درجه تمدن آنان تغییر می‌کرده است.

علم اقتصاد عبارت از توصیف واقعی و بدون منظور قضایای اقتصادی نبوده، زیرا کلیه عقاید اقتصادی برای منظورهای خاصی غیر از تجزیه و تحلیل واقعی قضایا از قبیل منظور اخلاقی و منظور مدنی یا دفاع از نظام گذشته یا موجود یا پیشنهاد شده برای آینده، بیان و ساخته شده است. علم اقتصاد شعبه‌ای مجزا از سایر شئون زندگی بشر مانند زندگی سیاسی، اجتماعی، هنری، مذهبی و اخلاقی او نبوده است.

از همه این بیانها استفاده می‌شود که منظور «جرج ساول» از علم اقتصاد، مکتب اقتصادی است (و به عبارت دیگر اقتصاد برنامه‌ای است) که یک فن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۳

دستوری است و از این نظر آراء و عقاید درباره آن فرق می‌کند. از این نظر سوسیالیسم نیز مانند کاپیتالیسم یک تئوری اقتصادی است؛ درست بر خلاف نظر کتاب اصول علم اقتصاد که علم اقتصاد را صرفاً عبارت می‌داند از علم به قوانین طبیعی که در صورتی که اقتصاد آزاد و شخصی و غیر متمرکز باشد خواه ناخواه بر روابط تولیدی حکومت می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۴

ثروت یا مال

ثروت یا مال عبارت است از هر چیزی که یکی از حوائج طبیعی یا اعتباری، ضروری یا تجملی بشر را برآورد. (ولی به عقیده بعضی مال یا ثروت عبارت است از چیزی که بشر آن را با کار به وجود آورده است.).

همان‌طور که در فقه گفته شده است لازمه ثروت بودن و مالیّت، مملوکیّت نیست، زیرا ممکن است مالی تصاحب نشده باشد یا آنکه از نوع اموالی باشد که منافعش به عموم تعلق داشته باشد، مانند اراضی مفتوحهٔ عنوهٔ، یا به طبقه خاصی تعلق داشته باشد، مانند اوقاف. از آن طرف ممکن است چیزی مملوک باشد ولی به علت کافی نبودن برای رفع احتیاج بشر به واسطه خردی، مال و ثروت شمرده نشود، مانند یک حبه گندم. بر حبه گندم آثار مملوکیت ممکن است بار شود؛ دیگران بدون رضایت صاحب آن حق اتلاف و تصرف در آن ندارند اما چون مالیت ندارد قابل خریدوفروش نیست و به اصطلاح دارای ارزش نیست و قابلیت مبادله ندارد، لهذا می‌توان گفت ضمان‌آور نیز نیست، مصداق «مَنْ اتْلَفَ مالَ الْغَیْرِ فَهُوَ ضامِنٌ» یا
عَلَی الْیَدِ ما اخَذَتْ حَتّیٰ تُؤَدِّیَهُ
نیست.

عامل تولیدکننده ثروت گاهی یک چیز و گاهی دو چیز و گاهی سه چیز می‌باشد؛ به این ترتیب:.

الف. ثروتهایی که فقط طبیعت در تولید و ایجاد آنها دخالت دارد؛ مانند میوه‌های جنگلی، گلهای صحرایی، گیاهان دارویی و علفهایی که به درد حیوانات

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۵

اهلی می‌خورد ..

ب. ثروتهایی که طبیعت به علاوهٔ کار و کوشش انسان در ایجاد آنها دخالت داشته است، مانند درختی که به دست یک انسان کاشته می‌شود؛ تخم یک درخت دیگر یا قلمه یک درخت دیگر را در زمین می‌کارد و درخت می‌گردد. این درخت محصولی است از قوای طبیعت و به کوشش انسانی که قصد تولید داشته است. از این قبیل است دامداری، مرغداری و امثال اینها «۱» ..

ج. ثروتهایی که [از] طبیعت به علاوهٔ کار به علاوهٔ سرمایه «۲»- که خود محصولی از کار و طبیعت است- به وجود می‌آید. از این قبیل است محصولات کشاورزی ماشینی و حتی غیر ماشینی، و همچنین منسوجات، کفش، داروهای شیمیایی، قند، شکر، نان.

آیا ممکن است بدون دخالت طبیعت، تنها با کار یا با کار و سرمایه ایجاد ثروت کرد؟ البته نه، زیرا ثروت بالاخره یا ماده‌ای است از مواد ساخته شده طبیعت و یا امری است که به طبیعت تعلق دارد مانند امتیاز تألیفات علمی و ادبی و یا امتیاز اختراعات و اکتشافات.

آیا ممکن است تنها طبیعت و سرمایه تولید ثروت کند و کار هیچ گونه دخالتی نداشته باشد؟ ظاهراً هنوز چنین وسیله‌ای برای بشر پیدا نشده است و شاید به این نحو که حتی سرمایه (کارخانه) احتیاج به مدیر و مراقب و متخصص نداشته باشد هرگز تحقق نخواهد یافت؛ ولی به معنی اینکه تمام کارهای تولیدی را سرمایه (کارخانه) انجام دهد و کار تنها همان باشد که صرف امور تخصصی یا غیر تخصصی می‌شود، البته امری ممکن است و هرچه صنعت پیشرفت می‌کند از دخالت مستقیم کار و کارگر در تولید کاسته می‌شود و بر دخالت سرمایه افزوده می‌گردد.

---

(۱) ولی تولید فرزند حیوانات یا شیر آنها را می‌توان گفت که صرفاً مولود طبیعت است و انسان در تولید آنها دخالت ندارد و در عین حال با قسم اول متفاوت است زیرا کوشش انسان در حفظ و نگهداری مولّد دخیل است، به خلاف قسم اول.

(۲) در اینجا مقصود از سرمایه، مطلق ابزار تولید است نه سرمایه به معنی اخص چنان که قبلًا گفته‌ایم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۷

مالکیت از نظر فلسفی

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۹

مالکیت از نظر فلسفی

مالکیت چیست؟ برای اینکه ماهیت مالکیت را به دست آوریم اول وضع آن را در میان بشر جستجو می‌کنیم. اولًا می‌بینیم بشر میان خود و بعضی اشیاء رابطه خاصی قائل است که آن رابطه را میان شخص دیگر و آن شیء قائل نیست. معمولًا این رابطه را در جایی قائل است که خود، آن شیء را به وجود آورده و یا از چنگال طبیعت بیرون آورده و یا آن را پیدا کرده است؛ خود را از دیگران نسبت به آن شیء اولیٰ و مقدم می‌داند. یک خصوصیت دیگر این است که این رابطه را قابل سلب و تبدیل می‌داند. این طرز عمل و همچنین وضع لغت خاص در این زمینه دلیل بر این است که بشر تصور خاصی در این زمینه دارد. اینجاست که جای تحقیق فلسفی درباره چگونگی این تصور است. بعضی به همین مقدار قناعت می‌کنند که مالکیت یک امر اعتباری است؛ اما از آنجا که ثابت شده اعتبار به معنی اینکه انسان تصوری را از خود اختراع کند محال است پس باید دید اولًا به چه دلیل اعتباری است و ثانیاً حقیقت اعتبار چیست، ثالثاً مالکیت چگونه اعتبار شده است؟ اما اینکه بشر با قرارداد، مالکیت را اثبات یا سلب یا تعویض می‌کند دلیل بر اعتباری بودن آن است.

و اما اینکه اعتبار چیست؛ امور اعتباری همواره به منزله کپیه و فرد ادعائی حقایق می‌باشد. و اما اینکه مالکیت چگونه اعتبار شده؛ باید دید انسان در طبیعت چه مالکیتهای حقیقی و واقعی را دریافته که از روی آن، مالکیت اعتباری را اعتبار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۰

کرده است؟.

آنچه انسان در دنیای واقع از لحاظ مالکیت دریافته است مالکیتی است که میان خود و افعال و قوا و اعضای خود یافته است. انسان فکر خاصی را از خود می‌داند، زیرا واقعاً وجود آن فکر متکی و مستند به او است، اگر او نبود آن فکر هم نبود.

همچنین است رابطه‌ای که میان خود و اعضای خود درک می‌کند.
انسان نظیر این ارتباط را میان خود و محصولاتی که صرفاً محصول طبیعت است یا محصول کار و طبیعت است یا محصول کار و سرمایه و طبیعت است فرض می‌کند و در عالم فرض و اعتبار، وجود خود را گسترش و توسعه می‌دهد و با قرارداد اجتماعی آن را معتبر می‌شمارد «۱». پس از این فرض و این قرارداد، بشر برای خود نسبتی با بعضی ثروتها قائل می‌شود که معتقد است این نسبت میان آن ثروت و دیگران نیست. به موجب این نسبت به خود اجازه می‌دهد که هرگونه تصرفی در آن ثروت بکند، آن را به مصرف خود یا دیگران برساند و یا احیاناً آن را تلف کند و معدوم نماید.
مالکیت ممکن است فردی باشد و ممکن است جمعی و اشتراکی باشد؛ یعنی می‌توان فرض کرد که فقط یک نفر مالک ثروتی باشد و فقط او حق داشته باشد از آن استفاده ببرد، و هم ممکن است عده‌ای یا همه افراد بالاشتراک مالک ثروتی باشند و بالاشتراک از آن بهره ببرند.
زائد است که در مورد مالکیت بالاشتراک بحث شود که آیا ماهیت مالکیت بالاشتراک عبارت است از مالکیت جمیع افراد یا مالکیت جامعه و اجتماع؟ در صورت اول باید چنین فرض کرد که با مردن هر فردی مال او به سایر افراد منتقل می‌شود، سایر افراد بالسویه وارث او هستند، ولی در صورت دوم مالک همیشه زنده است مگر آنکه اتفاقی بیفتد که آن اجتماع یا اجتماع بشری از ریشه منقرض و منعدم گردد.

---

(۱) اثر این اعتبار بهره بردن و استفاده کردن و به مصرف رساندن است. بدیهی است که مالکیت، حق بهره بردن و استفاده و به مصرف رساندن ثروت را به مالک اختصاص می‌دهد. اینجاست که پای حیات و منافع دیگران و به عبارت دیگر پای عمل و زندگی به میان می‌آید. اینجاست که باید دید از نظر سعادت بشر چگونه باید نظر داد.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۱
اولویتی که انسان برای خود نسبت به اشیاء خاصی قائل است غریزی بشر است.
بعضی حیوانات نیز چنین اولویتی را به حکم غریزه درک می‌کنند. حیواناتی که جفت زندگی می‌کنند و آشیانه دارند نسبت به جفت و آشیانه خود چنین احساس غریزی دارند و نسبت به آشیانه و جفت دیگران احساس مخالف دارند. کودکان نیز نسبت به اسباب بازی‌های خود اینچنین هستند. اما در عین حال نمی‌توان گفت حیوانات مالکیت را اعتبار کرده‌اند. اعتبار از مختصات انسان است. آنها تصور کلی و مشخصی از مالکیت ندارند. اعتبار در زمینه تصورات کلی است.
تا حدودی که دامنه مالکیت محدود به اشیائی است که انسان خود آنها را ساخته است یا از طبیعت به دست آورده بحثی نیست ولی انسان موجود اجتماعی است؛ این موجود اجتماعی از طرفی احتیاج به مبادله و معاوضه دارد (و به قول ابن سینا معارضه و معاوضه)؛ اشیاء از یکی به دیگری منتقل می‌شود؛ از طرف دیگر در طبیعت مواد قابل استفاده زیاد است و اگر فرضاً در ابتدا به واسطه کمی جمعیت و وفور این اشیاء احتیاج به تملک شخصیِ مثل زمین نیست بعدها تحت انحصار قرار دادن این امور به میان می‌آید؛ علی‌هذا تصاحب این سرمایه‌ها و همچنین مبادلاتِ لازم و لا بدّ منه ایجاب می‌کند مقرراتی را که وظایف اشخاص را در زمینه مالکیت وسائل عمومی معاش و در زمینه مبادلات روشن کند. اینجاست که پای حقوق موضوعه و موجبات قراردادی مالکیت به میان می‌آید. در ابتدای امر حق مالکیت همان حق طبیعی و غریزی است و موجب آن نیز همان موجبات طبیعی و غریزی است. به عقیده ما موجب طبیعی و غریزی مالکیت دو چیز است: یکی کار و ایجاد و به عبارت دیگر ارتباط فاعلی است، و دیگر تملیک و بخشش و به عبارت دیگر ارتباط غائی است. ولی اجتماع بشری که به قول حضرات

انسان مـدنیّ بالطبع است ایجاب می‌کند یک سلسـله مقررات موضوعه را، زیرا غریزه و طبیعت کافی نیست که حدود و حقوق انسان را از این لحاظ مشخص کند. چنانکه در شرح نمط نهم اشارات گفته‌ایم معنی مدنیّ بالطبع بودن انسان این نیست که راه زندگی اجتماعی را به حکم غریزه می‌داند. از این رو مالکیتها نیز مانند بسیاری از مسائل دیگرِ مربوط به زندگی اجتماعی باید با قانون مشخص شود. قانون باید موجبات آن را تعیین کند.

اکنون ببینیم قانون باید تابع چه مقیاسی باشد؟ انسان باید تابع قانون باشد و قانون

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۲

بایـد تابع چه باشـد؟ قانون بایـد تابع عـدالت باشـد. عـدالت چیست؟ آیا عبارت است از مصـلحت اجتماع و آن چیزی که بهتر تعادل اجتماع را حفظ کنـد؟ یا عبارت است از مساوات، یا اعْطاءُ کلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ؟ اینها مطالبی است که در ورقه‌های عـدل و عدالت اجتماعی بحث کرده‌ایم.

گفتیم که در تولیـد ثروت سه عامل ممکن است دخالت داشـته باشـد. یکی از آنها طبیعت است. طبیعت یعنی زمین، دریا، ابر، بـاران، هوا، آفتـاب. اکنون بایـد دیـد آن دسـته از محصولاـت طبیعت که کاری روی آنها صورت نگرفته است ماننـد ماهیها و جواهر دریـا، علفهای کوهی، جنگلها و معـدنها، چشـمه‌های طبیعی، خود کوهها و دریاها از آن جهت که می‌تواننـد پناهگاه یا وسـیله کشتیرانی باشند، بدون آنکه کاری روی آن صورت گرفته باشد قابل ملکیت هستند یا نه؟ مسلماً هیچ موجبی نیست که شخصـی را مالک چنین محصولات طبیعی بـدانیم؛ زیرا چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم موجب مالکیت یا بایـد فاعلی باشد و یا غـائی، یعنی یـا بایـد شـیء مملوک از آن جهت مملوک باشـد که فعـل و اثر شـخص است و به عبـارت دیگر محصول کار او است، و یا از آن جهت که خود طبیعت که آن شـیء را به وجود آورده و یا انسانی که آن شیء را به وجود آورده هدفش این بوده که این ثروت به فلان شخص معین تعلق داشته باشد.

امور فوق را طبیعت به وجود آورده نه انسان. طبیعت از نظر بعضی مکاتب فلسفی هدفی ندارد، از نظر بعضی دیگر هدف دارد اما هـدفش همه انسانهاست نه شـخص معین. پس به هر حال علت ندارد که امور فوق ملک فرد باشد، اگر بنا شود ملک باشـد باید ملک جمع باشد یعنی باید ملک همان چیزی باشد که طبیعت برای همان چیز به وجود آورده است.

از نظر اسلامی که برای خلقت هدف قائل است و بیان‌کننده اصل «وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنامِ» «۱» و همچنین اصل «خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً» «۲» است، محصولات طبیعت قبل از آنکه کاری روی آنها صورت گرفته باشد تعلق دارد به همه افراد بشر؛ ولی پس از آنکه کاری روی آنها صورت گرفت، مانند زمینی که به وسیله

---

(۱) الرحمن/ ۱۰

(۲) بقره/ ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۳

آبادی یا کشت احیاء شد و مانند معدنی که استخراج شد، حکم دیگری پیدا می‌کند.

و اما آن چیزهایی که طبیعت به علاوهٔ کار آنها را به وجود آورده است. بـدون شک مواد طبیعی قبل از انجام کار روی آن نیز وجود داشـته است و بالقوه برای بشـر نافع بوده است و از آن جهت که مواد خام اوّلی قبل از انجام کار به همه افراد تعلق داشته است نمی‌توان ادعا کرد که پس از انجام کار تعلقش به دیگران سلب می‌شود.

اما بدون شک کاری که شـخص روی آن انجام داده سبب می‌شود که او نسبت به دیگران اولویت داشته باشد. اثر این اولویت

این است که حق دارد استفاده مشروع از آن ببرد، یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگی دارد. اما حق ندارد که آن را معدوم کند و از بین ببرد و یا آن را به مصرف نامشروعی برساند، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد. از این رو اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع از مال ممنوع است، نه تنها از آن جهت که نوع عملی که روی آن مال صورت می‌گیرد حرام است بلکه و از آن جهت که تصرف در ثروت عمومی است بدون مجوز.

آری اگر به فرض محال انسان قادر بود تنها با نیروی کار، بدون دخالت طبیعت، محصولی را تولید کند جای این بود که گفته شود صاحب آن محصول که تنها خالق و آفریننده آن محصول است از نظر تصرف در مال، فعّال ما یشاء است؛ اما اینچنین نیست، او تنها خالق و آفریننده آن محصول نیست بلکه اگر تنها خالق و آفریننده محصول نیز می‌بود می‌توان گفت حق تضییع و اسراف نداشت زیرا او واجب الوجود بالذات نیست، قائم به ذات نیست، خودش هم خودش را به وجود نیاورده است؛ او مخلوقی است اجتماعی؛ اجتماع در نیروی علمی و دماغی و بدنی او که آن محصول را به وجود آورده است سهیم است؛ او در قوای جسمی و روحی خود مدیون اجتماع است. آن قوا و نیروها تنها مال خود او نیست، اجتماع در خود آنها ذی حق است، علی‌هذا اجتماع در محصول این نیروها نیز ذی حق است. پس به فرض محال اگر شخصی می‌توانست محصولی را بدون دخالت طبیعت به وجود آورد بازهم حق تضییع و اسراف آن را نداشت، تا چه رسد که چنین چیزی محال است.

به همین دلیل است که انتحار و خودکشی نیز جنبه حقوقی دارد، یعنی از جنبه حقوق اجتماعی نیز جایز نیست. هیچ کس نمی‌تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خودم را دارم، می‌خواهم خودم را معدوم کنم. اجتماع به او می‌گوید من در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۴

این ساختمان مجهز سهیم و شریکم، سرمایه‌های مادی و معنوی صرف کرده‌ام تا این ساختمان کامل و مجهز را به وجود آورده‌ام، اکنون وقت آن است که دین خود را استرداد کنم و از تو خدمت بخواهم، تو حق نداری پیش از آنکه دین اجتماع خود را بپردازی خود را معدوم کنی؛ اما بعد از آنکه حق اجتماع را به قدر کافی پرداختی از این نظر منعی نیست. البته از جنبه الهی، قطع نظر از اجتماع و حقوق اجتماع، هیچ کس حتی کسی که دین اجتماع را پرداخته است نمی‌تواند خود را معدوم کند.

اگر فرضاً اجتماع از حق خود بگذرد به اینکه قانونی تصویب کند و خودکشی را اجازه دهد بازهم از نظر حق الهی حق ندارد؛ یعنی هر کسی بیش از آن اندازه که از آنِ خودش است از آنِ خالقش هست، نه به معنی اینکه خالق در او ذی نفع است بلکه به معنی اینکه در او ذی نظر است. به هر حال این، مطلب دیگری است و ریشه دیگری دارد.

شرکت اجتماع در محصولی که ساخته طبیعت و کار شخصی است بیش از همین اندازه که توضیح داده شد نمی‌تواند بوده باشد. دیگران را به طور مساوی در محصول کار او شرکت دادن خلاف اصل عدالت است، استثمار است، زیرا حقی که اجتماع برای افراد باید قائل باشد باید متناسب باشد با کاری که آزادانه یا بالاجبار در اجتماع انجام می‌دهد. اگر عملًا کار فردی بر کار فرد دیگر افزایش داشت شرکت دادن غیر با او در محصول آن کار ظلم و بی‌عدالتی و استثمار است و اگر فرضاً بخواهیم افراد را مجبور کنیم که همه به قدر هم کار کنند تا به قدر هم از محصول کار بهره ببرند بازهم ظلم و اجحاف است زیرا آزادی را از فردی که طبیعت نیروی جسمی و روحی بیشتری به او داده و یا فردی که هرچند نیروی بیشتری ندارد اما حاضر نیست وقت خود را به تنبلی بگذراند سلب کرده‌ایم. ظلم و بی‌عدالتی منحصر به استثمار یعنی اینکه فردی محصول کار دیگری را تصاحب کند نیست، منع فردی یا افرادی از اینکه حد اکثر استفاده را از نیروهای خدادادی خود بکند و سلب این آزادی از او نیز ظلم و سلب حق طبیعی است. بالضروره افراد انسانها از لحاظ استعداد کار و از لحاظ چالاکی و پشتکارداری و

نقطه مقابل آن یعنی تنبلی متفاوت آفریده شده‌اند؛ و البته طبیعت در ایجاد این تفاوت هدف دارد و فرضاً از این نظر هدفی هم در کار نباشد مطلب از همین قرار است.

علی‌هذا مجبور کردن افراد به اینکه با آنکه کار بیشتری انجام داده‌اند محصول

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۵

کار خود را به دیگران واگذارند ظلم و استثمار است. منع کردن آنها نیز از اینکه کار بیشتری انجام دهند و الزام به اینکه در حد ضعیف‌ترین کارگران کار کنند، آن نیز ظلم است هرچند استثمار نیست. بعلاوه در هر دو صورت مانع ترقی و پیشرفت و تکامل اجتماع است زیرا قبلًا گفته‌ایم که دو چیز مانع رشد و ترقی اجتماع است و هر دو نوعی ظلم و اجحاف هم هست؛ یکی حبس و توقیف مواد اولیه به وسیله مالکیت افرادی معدود، که لازمه رژیم سرمایه‌داری است، و یکی حبس و توقیف منبع انسانی و نیروی انسانی و جلوگیری از مسابقه، که لازمه رژیم اشتراکی است.

در صورت اول از آن نظر که مشوّق و محرّکی قوی و نیرومند از افراد سلب می‌گردد و در صورت دوم عملًا مانع فعالیت و کوشش افراد- با اینکه تفاوت میان افراد احیاناً از زمین تا آسمان است- شده‌ایم.

و اما مسئلهٔ اینکه زمین مثلًا باید از ثروتهای عمومی باشد و یا چنانکه ما ثابت خواهیم کرد که ماشین از آن نظر که مظهر ترقی اجتماع است و محصول ماشین را نمی‌توان محصول غیر مستقیم سرمایه‌دار دانست بلکه محصول غیر مستقیم شعور و نبوغ مخترع است و آثار شعور و نبوغ نمی‌توان مالك شخصی داشته باشد پس ماشینهای تولید نمی‌تواند به اشخاص تعلق داشته باشد، اینها مسأله دیگری است، اینها نفی مالکیت فردی نیست، الغاء مالکیت خصوصی نیست، بلکه مالکیت اشتراکی در موارد خاصی است که موجبات آن اقتضا می‌کند در آن موارد، مالکیت، اشتراکی و اجتماعی باشد نه فردی؛ همان طوری که در اسلام انفال از ثروتهای عمومی شمرده می‌شود. اسلام نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال مالکیت فردی را به طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی مالکیت عمومی را نفی کرده است؛ در آنجا که پای کار افراد و اشخاص است مالکیت فردی را معتبر می‌شمارد و در آنجا که پای کار افراد و اشخاص نیست مالکیت را جمعی می‌داند.

علی‌هذا اسلام با اینکه طرفدار مالکیت جمعی بعضی سرمایه‌هاست از آنجا که مالکیت اشتراکی در محصول کار افراد را نمی‌پذیرد مگر به رضایت و قرارداد آنها پس یک مسلك اشتراکی نیست نظیر سایر اشتراکیتها، و از آن جهت که سرمایه‌های طبیعی و صناعی را متعلق به شخص نمی‌داند به نوعی اشتراکیت قائل است. این است مقام اسلام در میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۶

ارزش

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۹

ارزش

یکی از مسائل مهم در اقتصاد، چه از جنبه نظری و فنی و چه از جنبه اخلاقی، مسأله «ارزش» است. ارزش چیست و عامل

ارزش دهنده چه می‌باشد؟.

ارزش که شاید با «ارج» همریشه باشد- بلکه شاید «ارج» معرَّب «ارز» است- اسم مصدر است و به معنی حالت حاصل از ارج گذاشتن است. انسان به بعضی چیزها ارج می‌گذارد و به آنها اهمیت می‌دهد. آن چیزها همانها هستند که به حال او نافع و مفید باشند. ارزش اقتصادی عبارت است از ارجی که در یک ماده معاشی وجود دارد، و یا ارج معاشی و پولی که برای یک امر مادی یا معنوی نظیر تعلیم و یا یک امر هنری مثل خواندن اعتبار می‌شود. بحث ارزش در دو قسمت است:

یکی اینکه چگونه است که بعضی امور مادی این جهان برای انسان ارزش و مالیّت دارد و ثروت شمرده می‌شود، مانند آب و نان و زمین و میوه و فرش و غیره، و بعضی دیگر ارزش و مالیّت ندارند و ثروت شمرده نمی‌شوند، مانند نور و هوا و مانند زباله و خاکروبه؟.

دیگر اینکه تفاوت ارزش اموری که مالیّت دارند از کجا پیدا می‌شود؟ به عبارت دیگر منشأ قیمتها و تفاوت آنها چیست؟ چرا دو چیز که هر دو با واحد وزن یا کیل یا متر خریدوفروش می‌شوند و برابرند یکی از دیگری گرانتر است؟.

اما قسمت اول: مالیّت و ارزش پیدا کردن یک چیز تابع این است که اولًا به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۰

حال بشر مفید باشد، یعنی یکی از حوائج بشر را رفع کند یا در رفع آن دخیل باشد، خواه آنکه آن حاجت، مادی و معاشی باشد یا غیر مادی، و خواه آنکه عین یک شیء مورد استفاده واقع شود که بهره‌مند شدن از آن مساوی است با نابودی آن، مثل نان و میوه، و یا منفعت آن چیز (منفعت به اصطلاح فقه)، یعنی وسیله واقع شود که بدون اینکه عین مصرف شود انسان حظّ و بهره‌ای از آن ببرد، مثل بهره‌ای که انسان از دیدن منظره‌ای یا شنیدن آوازی «۱» یا سکنی در خانه‌ای پیدا می‌کند.

ولی حقیقت این است که منفعت (به اصطلاح فقهی) هرچند قابل مبادله به مال هست ولی خودش مال و ثروت شمرده نمی‌شود. جمال یا آواز یا نطق، وسیله جلب مال و کسب مال و قابل معاوضه به مال می‌باشد ولی خود اینها مال و ثروت شمرده نمی‌شوند. پس شرط مالیّت این است که خود عین باشد. از آنچه گذشت معلوم شد که شرط اول مالیّت این است که شیء، مورد حاجت باشد، شرط دوم این است که وافر و رایگان نباشد، مثل نور و هوا. شرط سوم این است که قابل اختصاص باشد.

اگر چیزی باشد که افراد نتوانند به خود اختصاص دهند، از اختیار افراد خارج باشد، و لو آنکه وافر و بیش از مقدار لازم نباشد بازهم مالیّت ندارد، مانند باران یا نسیم. در مورد شرط دوم می‌توان گفت که شرطیت ندارد، زیرا اگر چیزی فرضاً فوق العاده زیاد باشد ولی افرادی قادر باشند آنها را تحت اختیار قرار دهند، خواه ناخواه مالیّت پیدا می‌کند، همان طوری که زمین و دریا اینچنین است. اگر افرادی قدرت پیدا کنند هوا را مانند دریا و زمین تحت اختیار خود قرار دهند، خواه ناخواه هوا نیز مالیّت پیدا می‌کند. و اگر بالعکس، چیزی فقط به قدر لزوم یا کمتر از قدر لزوم باشد ولی قابل اختصاص نباشد، مثل باران و نسیم، مالیّت پیدا نمی‌کند. پس شرط سوم جانشین شرط دوم است.

از آنچه گفته شد معلوم شد در اصل مالیّت، کار دخالت ندارد. البته بسیار چیزهاست که تا روی آنها کار نشود قابل استفاده نیست، ولی بسیاری از چیزها قبل از آنکه روی آنها کار صورت بگیرد قابل استفاده می‌باشند و مالیّت پیدا می‌کنند؛ و اشیائی که باید روی آنها کار صورت بگیرد، از آن جهت که بالقوه قابل استفاده

---

(۱) استفاده از آواز، نوعی خاص است که جداگانه باید بررسی شود.

می‌باشند مالیّت دارند؛ کما اینکه ممکن است روی چیزی کار صورت بگیرد ولی چون مفید و مورد حاجت نیست ارزش پیدا نکند، یا مدتی دارای ارزش باشد و بعد از ارزش بیفتد. کار منشأ مالکیت باید شمرده شود نه منشأ مالیّت. مالیّت و ارزش اصلًا و ابداً دائر مدار کار نمی‌باشد.
اما قسمت دوم، یعنی علت تفاوت قیمتها: در کتاب اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۱۴ می‌نویسد:.
تعیین و تحدید قیمتها در بازار اگر چه از عمل متقابل و مبارزه مالکین تولیدکننده کالا نتیجه می‌گردد ولی مستقل از اراده هر یک از آنها و نیز از اراده کلیه اجتماع می‌باشد و مانند قوانین طبیعت با نیروی شکست‌ناپذیری خود را به تمام آنها تحمیل می‌نماید. مثلًا ممکن است گاهی بهای چند نوع کالا صاحبان آنها را ورشکست کند، ولی مادام که شرایطی که آن بها را تعیین نموده ادامه دارد هیچ کس و هیچ قدرتی نمی‌تواند- در اقتصاد مبادله‌ای- آن بها را تغییر دهد.
در اینجا چند مطلب باید مورد توجه قرار گیرد:
الف. قیمتها در اقتصادِ به اصطلاح آزاد و مبادله‌ای مبنی بر مالکیت فردی چه اندازه در اختیار افراد و اشخاص است و دولت چه اندازه قادر است بر قیمتها نظارت و آنها را تعیین نماید؟ آیا دولت فقط می‌تواند جلوی بی‌انصافی فروشندگان را بگیرد یا می‌تواند قیمت واقعی اجناس را نیز بالاتر و پایین‌تر ببرد؟ مغالطه حضرات این است که به اصطلاح با یک سبک فکر ارسطویی دو رژیم بیشتر فرض نمی‌کنند: اقتصاد مبنی بر مالکیت فردی و آزاد مطلق و اقتصاد اشتراکی، و چون اوّلی باطل است پس دومی درست است و حال آنکه شقّ سوم هم ممکن است و آن اینکه مالکیت، فردی ولی دولت که مظهر اراده و مصالح ملت است نظارت کند بر تولید و مصرف.
ب. چرا قیمت یک چیز متناوباً بالا- و پایین می‌رود و آیا حد اکثر و حد اقل غیر قابل تخلفی در کار هست یا نه؟ روی چه اصلی قیمتها نوسان پیدا می‌کند؟ و تعیین‌کننده حد اقل و حد اکثر چیست؟

ج. علت اینکه هر یک از کالاها قیمت مخصوص به خود دارد چیست؟ چه چیز سبب شده که مثلًا هر یک از جواهر قیمت مخصوصی داشته باشد؟ چرا معمولًا قیمت گندم از جو بیشتر است؟ چرا قند از گندم، و گلابی از سیب گرانتر است «۱»؟.
در کتاب اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۱۴ می‌نویسد:.
اینک که به اهمیت فوق العاده بها در اقتصاد مبادله‌ای پی بردیم، باید در مطالعه آن قبل از هر چیز بپرسیم: بها به چه چیز مربوط است و کدام عامل این تنظیم‌کننده اقتصاد مبادله‌ای را تعیین می‌کند؟.
آنگاه به دو کلاه که قیمت یکی ۲۵۰ ریال و دیگری ۱۵۰ ریال تعیین شده مثل می‌زند و می‌گوید:.
اگر من از او (فروشنده) سبب این اختلاف را بپرسم، به من جواب می‌دهد که جنس یا فرم اوّلی بهتر است. خلاصه، اختلاف بهای کلاهها را اول به واسطه اختلاف جنس و یا مورد استعمال آنها بیان می‌کند. آیا این توضیح صحیح است؟ ممکن است در اولین نظر صحیح به نظر آید. در حقیقت کلاه‌خودش جنس را من می‌توانم دوسال استعمال نمایم و کلاه دیگر را یک سال. آیا به همین جهت نیست که بهای اوّلی بیشتر است؟ در این مسأله باید بیشتر دقت کنیم. اول برای روشن شدن مطلب به عوض دو کلاه یک کلاه و یک بشقاب را در نظر می‌گیریم. یک بشقاب معمولی البته ارزانتر از یک کلاه است. فرض کنیم بهای یک بشقاب چهار مرتبه کمتر از بهای یک کلاه باشد، آیا از اینجا می‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم که چون دوام بشقاب چهار برابر کمتر از دوام کلاه است بدین جهت قیمت آن چهار برابر کمتر است؟ البته نه، زیرا یک بشقاب، مخصوصاً اگر

فلزی باشد، سالهای زیاد دوام می‌کند در صورتی که عمر یک کلاه بیش از دو سه زمستان

---

(۱) تعیین‌کننده ارزش هرچه باشد، رابطه‌اش با حقوق و عدالت باید مشخص شود. مخصوصاً اگر نظر علمای کلاسیک را بپذیریم و کار را یگانه عامل بشناسیم، نظر ما درباره سرمایه‌داری نظر خاص خواهد بود.

نیست. پس به تحقیق می‌توانیم بگوییم که مدت استعمال یک جنس عامل مهم تعیین بهای آن نیست.

حد اکثر بیان فوق این است که جنس و فرم همیشه یگانه عامل تعیین‌کننده بها نیست، اما با این که یکی از عوامل ارزش باشد منافات ندارد، بلکه در بعضی اجناس از قبیل جواهرات می‌توان گفت یگانه عامل، جنس است. ثانیاً در بیان فوق اختلاف جنس فقط از لحاظ دوام در نظر گرفته شده و به «مدت استعمال» استناد شده، اما باید دانست اختلاف جنس تنها از لحاظ دوام نیست، ظرافت و شفافیت و یا بعضی خواص طبیعی نیز ممکن است دخالت داشته باشد. و اما فرم مربوط است به کیفیت و شکل مصنوعی، و مربوط است به ابتکار نه کار.

سپس در صفحه ۱۵ می‌گوید:.

شاید بهای کلاه از بهای بشقاب بیشتر است، برای اینکه معمولًا کلاه مفیدتر از بشقاب است، زیرا در موقع اضطرار ممکن است از بشقاب صرف نظر کرد و از دیگ غذا خورد یا یک بشقاب از همسایه به عاریه گرفت، ولی کلاه را به آسانی عاریه نمی‌دهند و در یخبندان زمستان و برف و بوران بی‌کلاه نمی‌توان از خانه بیرون آمد. اگر کمی دقت کنیم می‌فهمیم که مفید بودن هم دلیل کافی و قاطع برای تعیین بهای اجناس نیست، زیرا بهای نان از بهای توتون و سیگار بسیار کمتر است ... اگر چنین باشد با کدام مقیاس عددی می‌توانیم درجه احتیاج خود را نسبت به کالاهای معین بسنجیم «۱»؟ از طرف دیگر باید بدانیم که درجه احتیاج بشر به اجناس مختلف و درجه مفید بودن آنها بسیار نسبی و متغیر است. مثلًا فرض کنیم یک دانشجوی فقیر و یک تاجر ثروتمند برای خرید یک شلوار به دکان خیاطی بروند ...

در اینجا نیز نویسنده می‌گوید مفید بودن دلیل کافی و قاطع نیست، تلویحاً

---

(۱) بعداً راجع به مقیاس بودن عرضه و تقاضا بحث خواهد شد.

عامل بودن آن را فی الجمله می‌پذیرد. ما برای اینکه به دست آوریم فلان شیء عامل هست یا نیست باید سایر شرایط را متساوی در نظر بگیریم و آنگاه ببینیم بود و نبود این عامل در شرایط متساوی مؤثر هست یا نیست؟ یعنی مثلًا باید در شرایطی که دو کالا- از لحاظ جنس و از لحاظ میزان عرضه و تقاضا و از لحاظ میزان کاری که لازم است در تولید آن مصرف شود متساوی هستند و فقط از لحاظ مفید بودن و نبودن مختلف هستند، ببینیم آیا این عامل مؤثر هست یا نیست؟ اما بیان بالا فقط «تنها عامل بودنِ» این عامل را نفی می‌کند، یعنی آن بیان منطقاً برای اثبات دخالت عاملهای دیگر مفید است نه برای نفی دخالت این عامل. علی‌هذا بیان بالا خالی از یک نوع مغالطه منطقی نیست.

پس بیان صحیح منطقی آن‌طور است که ما گفتیم و البته مطابق این بیان یعنی در شرایط متساوی از لحاظ جنس و کار و عرضه و تقاضا «مفید بودن» عامل مؤثر هست. «جنس» نیز در شرایط متساوی عامل مؤثر هست گو اینکه شاید بشود گفت خود جنس موجب افزایش تقاضا می‌شود و تعادل را بهم می‌زند، ولی در بحث عرضه و تقاضا در این باره بحث خواهیم کرد.

صفحه ۲۰:.

پس حالا به نظر می‌رسد عاملی که سطح بها را بدون دخالت تغییرات حاصله به واسطه عرضه و تقاضا (بین الحدّین نوسانات) تعیین می کند پیدا کرده‌ایم ... ولی این جواب چنانکه باید ما را راضی نمی کند ... اگر ما بهای بعضی اجناس را به وسیله بهای بعضی دیگر تعریف کنیم هنوز در مطالعه خود قدمی پیش نرفته‌ایم و مانند آن است که بخواهیم موضوع نامعلومی را به وسیله موضوع نامعلوم دیگری بشناسیم. پس به مطالعه خود ادامه می‌دهیم. اول ملاحظه می کنیم که در بهای یک دست لباس قیمت اجناسی که در ساخت آن به کار رفته است به نسبت ۱۰۰۰۱۳۰۰ و یا ۱۰۱۳ می‌باشد و قسمت دیگر یعنی ۳۰۰۱۳۰۰ مزد چند روز کار خیاط است. حال باید ببینیم بهای پارچه و سایر اجناس دیگری که به کار برده شده چگونه تعیین شده است؟ اول چرا بهای پارچه ۸۰۰ ریال است؟ زیرا برای بافت آن باید مقداری کار صرف کرد. فرض کنیم که قیمت مواد اولیه، یعنی پشم، پانصد ریال است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۵

باز می‌پرسیم بهای پشم مربوط به چه چیز است؟ مانند اول جواب می‌دهیم مربوط به مواد اولیه، یعنی بهای گوسفند منهای استخوانها، گوشت، پوست و غیره، و مربوط به مقداری کار است (یعنی چیدن پشم).

بهای گوسفند نیز مربوط به بهای تغذیه و نگهداری آن است. بدین طریق بالاخره کلیه مخارج لازم برای تولید هرگونه کالا مربوط به مصرف کار می گردد. پس اگر استدلال خود را همین‌طور ادامه دهیم بالاخره بی گمان به جایی می‌رسیم که چیز دیگری وجود ندارد جز کار طبقات مختلف کارگر و موادی که در طبیعت وجود دارند. ولی مادام که کار آن مواد را از صورتی به صورت دیگر درنیاورده نمی‌توانند در مخارج تولید به حساب درآیند.

ایرادی که بر بیان فوق می‌توان گرفت یکی این است که بعضی کالاها ساخته و پرداخته از طبیعت دریافت می‌شود و قیمت آنها متناسب با کاری که روی آنها صورت می گیرد نیست، مانند ماهیها، آهوها. در حقیقت می توان گفت کاری روی آنها صورت نمی گیرد، لهذا دولتها این گونه منابع ثروت را یعنی دریاها و جنگلها را ملی و عمومی اعلام می کنند و ثروت عمومی به شمار می‌آورند. ثانیاً اگر کار ارزش ذاتی دارد و چیز دیگری در ارزش دخالت ندارد، چرا یک کالا که مشابه آن از جنس مرغوبتر تهیه شده (نه با کار بیشتر) یا ابتکاری در یک جهت آن صورت گرفته که آن را مفیدتر کرده و یا فرم و شکل عالیتری دارد، به محض ورود این جنس، مشابه اوّلی از میدان رقابت خارج می‌شود بدون اینکه کار بیشتری صورت گرفته باشد؟ ثالثاً حد اکثرِ بیان فوق این است که کار نیز خود کالایی است تابع عرضه و تقاضا، بهای این کالا بالا و پایین می‌رود و اگر برسد به حد صفر یا حدی که حد اقلِ زندگی کارگر را تأمین نکند عرضه نخواهد شد و در میان دو کالا که یکی کار کمتر ولی ارزش بیشتری داشته باشد و دیگری کار بیشتر ولی ارزش کمتری داشته باشد اولی انتخاب خواهد شد و قهراً آن که کار بیشتری می‌خواهد کمیاب خواهد شد و بهایش افزایش پیدا می کند. پس میزان کار در افزایش بها دخالت دارد ولی همه این بیانات می‌رساند که کار یکی از عوامل ارزش است، وجود سایر عوامل را نفی نمی کند. کار نیز مانند سایر عوامل در شرایط مساوی موجب افزایش بهاست. و رابعاً گاهی علت افزایش بهای یک کالا، مثلًا اتومبیل، ابتکار عالیتری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۶

است که در آن به کار رفته. از دو مهندس مدلساز ممکن است یکی بیشتر فکر کند و نیروی مغزی مصرف کند ولی دیگری به واسطه هوش سرشار ابتکار عالیتری به خرج می‌دهد. خامساً کارهای هنری عموماً به ابتکار و ذوق شخصی و حسن سلیقه وابسته است نه به صرف انرژی بیشتر. اثر یک نفر مبتکر، خواه اثر تألیفی یا نقاشی یا مجسمه‌سازی یا بنّایی، ارزش زیادتر پیدا

می‌کند نه به واسطه کار زیادتر «۱».

در صفحه ۲۱ تحت عنوان «کار اساس ارزش است» می‌گوید:.

آنچه را که قبلًا گفته‌ایم خلاصه می‌کنیم:

۱. کلیه محصولاتی که به واسطه کار اجتماعی در رژیم مبادله‌ای ایجاد می‌شوند نام «کالا» به آنها اطلاق می‌گردد «۲». برای اینکه کالا بتواند در بازار قابلیت مبادله را پیدا کند باید قادر به مرتفع ساختن پاره‌ای احتیاجات باشد یا به اصطلاح علم اقتصاد باید دارای ارزش استعمال باشد.

۲. هر کالا- در رژیم مبادله‌ای- در بازار با یک مقدار معین از کالاهای دیگر به واسطه میانجیگری پول مبادله می‌گردد. بدین طریق به هر کالا مقداری «بها» که پول معرف و مبین آن است تعلق می‌گیرد. بهای کالا خود به خود در جریان مبارزه بین تولید کنندگان مستقل کالا و بین خریدار و فروشنده برقرار می‌گردد. نوسان ترقی و تنزل بها در بازار، فعالیت مؤسسات تولیدکننده متفرق را تنظیم می‌کند و بین این فعالیت و احتیاجات مردم تعادلی برقرار می‌سازد.

۳. ارزش استعمال یک کالا یا فایده آن بستگی به کیفیات طبیعی، فیزیکی، شیمیایی و مکانیکی آن کالا دارد و اول شرط لازم برای فروش آن کالا است. ولی چنانکه پیش از این گفتیم ارزش استعمال نمی‌تواند مبین بها باشد، زیرا از آنجا که بها در بازار در نتیجه روابط بین اعضای اجتماع مبتنی بر مبادله برقرار می‌گردد، پس عواملی را که تعیین‌کننده بها می‌باشند نباید در خصال طبیعی کالا، بلکه باید در روابط بین مردم

---

(۱) رجوع شود به پاورقی شماره ۳ صفحه ۴۴۸ و پاورقی صفحه ۴۵۰.

(۲) اولًا کلمه «کالا» اختصاص ندارد به رژیم مبادله‌ای. ثانیاً گفتیم که بعضی کالاها در طبیعت بدون دخالت انسان صورت کالایی دارند.

جستجو کرد.

ارزش استعمال یعنی مفید بودن. مفید بودن، هم به جنس بستگی دارد و هم به کاری که روی آن جنس صورت گرفته است. نوع جنس یعنی خصال طبیعی کالا در ارزش مؤثر می‌باشد. از همه عجیبتر برهانی است که نویسنده اصول علم اقتصاد نوشین اقامه کرده است که «چون بها در بازار در نتیجه روابط اعضای اجتماع مبادله‌ای برقرار می‌گردد پس عواملی را ...». اگر این‌طور است پس عامل تعیین‌کننده بها فقط باید عرضه و تقاضا باشد، زیرا کار نیز ربطی به روابط اجتماعی ندارد. بعلاوه چه ملازمه‌ای میان این دو هست؟.

۴. وقتی روابط بین مردم را در نظر بگیریم می‌بینیم بهای کالا می‌تواند بر حسب عرضه و تقاضا تغییر کند، اما عرضه و تقاضا سطحی را که بها در پیرامون آن نوسان می‌کند تعیین نمی‌نمایند و چنانکه در پیش گفتیم به جز مخارج کار لازم برای ایجاد یک کالا محققاً چیز دیگری نمی‌تواند تعیین‌کننده این سطح باشد ...

از نظر اقتصاد اخلاقی این مسأله قابل توجه است که نوسان قیمتها ارزش کار را بالا و پایین می‌برد. آیا این خود به خود نوعی هرج و مرج و اجحاف قهری در حقوق کارگران نیست، خصوصاً با توجه به اینکه در این نوسان غالباً بالا رفتن ارزش نتیجه‌اش عاید کارگر نمی‌شود بلکه عاید واسطه مبادله یعنی تاجر می‌شود.

آیا این جهت دلیل بر برتری رژیم سوسیالیستی بر کاپیتالیستی نیست؟.

در صفحه ۲۳ تحت عنوان «کار مجسم و کار مجرد» می‌گوید:.

در اقتصاد مبتنی بر مبادله به طور کلی و عموماً کالاها بر حسب ارزش کارشان- یعنی بر حسب مقدار کاری که برای تولید آنها لازم است- مبادله می‌گردند. ولی کالاهایی که در بازار با یکدیگر مبادله می‌شوند نه فقط یک شکل نیستند بلکه غالباً از هر جهت مختلف‌اند. مثلًا هیچ کس در بازار کوشش نمی‌کند یک جفت کفش را با یک جفت کفش دیگر که از کلیه

جهات با یکدیگر شبیه و نظیرند مبادله کند. بنابراین مبادله همیشه بین دو جنس مختلف انجام می‌گیرد ... در این صورت مقایسه و سنجش ارزش محصولات کارهای مختلف لازم می‌آید؛ کار کفشدوز، کار بافنده، ... وقتی این دو جنس به بازار می‌آیند با یکدیگر قابل تعویض و مبادله‌اند. به واسطه این عمل خصائص ظاهری اشکال مختلف کار از میان می‌رود. از این مطالب که گفته شد این نتیجه حاصل می‌گردد که کارهای پیشه‌وران مختلف، کارهای تولیدکنندگانِ ارزشِ استعمالهای گوناگون نمی‌توانند با یکدیگر مقایسه شوند مگر به واسطه آنکه انواع کار به یک مفهوم کلی و عمومی منجر می‌شود و آن «صَرف انرژی بشری» است «۱» بدون آنکه شکلی که این مصرف انرژی به خود می‌گیرد در آن دخالت داشته باشد. در اقتصاد مبادله‌ای اگر کار را از نظر کلی یعنی مصرف انرژی بشری ملاحظه کنیم آن را «کار مجرد» گوییم، و اگر کار از نظر شکلی که این مصرف انرژی به خود می‌گیرد ملاحظه شود «کار مجسم» نام دارد. پس کار مجرد ایجادکننده ارزش (قیمت، بها) است در صورتی که کار مجسم ایجادکننده ارزش استعمال می‌باشد «۲» اشکالی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که با وجود اینکه کار در اقتصاد مبادله‌ای تابع قانون عرضه و تقاضاست و در میان انواع کارها طبعاً رقابت هست یعنی کارِ سودمندتر جای کار کم‌سودتر را می‌گیرد، مع ذلک به علل خاصی کار پرسود و کم سود هر دو به بازار می‌آیند به واسطه اینکه در شرایط خاصی کار پرسود نمی‌تواند جای کار کم سود را بگیرد «۳». مثلًا برای تولید گندم و جو یک مقدار کار مجرد صرف می‌شود در صورتی که ارزش جو نصف ارزش گندم است. چرا کشاورز به جای جو گندم نمی‌کارد تا کار خود را به قیمت بیشتری به فروش برساند؟ به واسطه اینکه ممکن است زمینی که جو تولید می‌کند گندم تولید نمی‌کند،

---

(۱) اما پول معرف و مبین صرف مقداری انرژی است و به اصطلاح واسطهٔ در اثبات ارزش است نه در ثبوت آن.

(۲) از قبیل اعتبار به شرط لائی و به شرط شیئی در ماده و صورت است.

(۳) این را دلیل دیگر باید شمرد بر اینکه کار پایه ارزش و همچنین عامل اصلی تنظیم‌کننده بها نیست.

یا زمانی که در آن زمان باید به کشت گندم بپردازد و آب صرف کند و یا محصول را بردارد غیر از زمان گندم است یعنی زمان بیکاری قهری او از این لحاظ است، یا مثلًا همان کشاورز در روزهای برف زمستان و یا در شبها وقت خود را صرف نخریسی می‌کند در صورتی که ساعت کارش در صحرا و روی زمین زراعتی مثلًا ده ریال قیمت دارد و ساعت کارش در خانه به عنوان نخریسی یک ریال بیشتر قیمت ندارد. پس کار مجرد یعنی «صَرف انرژی» تعیین‌کننده واقعی ارزش نیست، مفید بودن نیز عامل خاصی است.

در صفحه ۲۵ تحت عنوان «کار شخصی و کار اجتماعاً لازم» می‌نویسد:.

گفتیم که ارزش یک کالا- به واسطه کار مجرد تعیین می‌گردد، ولی اگر ما بخواهیم اشکال مختلف کار را بدون دخالت خصوصیات ظاهری آنها با هم بسنجیم واحدی که با آن بتوانیم مقدار کار مصرف شده برای تولید کالا را اندازه بگیریم لازم

است. واحد اندازه کار «زمان» است.
این مسأله نیز مهم است که واحد مقیاس کار که ملاک ارزش است چیست؟
فرض این است که کار یعنی صَرف انرژی. ناچار باید بگوییم انرژی را باید اندازه‌گیری کنیم. اولًا برای ما انرژی قابل اندازه‌گیری نیست. ثانیاً ممکن است دو نفر محصول واحدی ایجاد کنند و آن که قویتر است انرژی کمتر و آن که ضعیفتر است انرژی بیشتری صرف کند و محصول [دو] انرژی مساوی باشد (مثال افلح که مأمور پف کردن شد). در باب زمان نیز عین این اشکال هست، یعنی کار مساوی را دو نفر در دو زمان مختلف انجام می‌دهند، زیرا یکی زرنگتر و دیگری تنبلتر است، یکی ماهرتر و دیگری ناشی‌تر است. لهذا فرضیه «کار متوسط» را که آن را «کار اجتماعاً لازم» نیز می‌خوانند پیش کشیده‌اند.
صفحه ۲۵:.
مثلًا می‌گوییم دوازده ساعت کار یک نانوا برابر است با هشت ساعت کار یک کفشدوز. در نظر اول چنین به نظر می‌رسد که هر قدر برای تولید یک کالا وقت بیشتری مصرف شده باشد بایستی ارزش آن بیشتر باشد، ولی از

این نتیجه این عیب حاصل می‌شود که اگر در حقیقت قبول کنیم ارزش یک کالا به واسطه وقتی که برای تولید آن مصرف شده تعیین می‌گردد، بنابراین هر قدر کارگر تنبلتر و ناماهرتر باشد البته برای تولید یک کالا وقت بیشتر مصرف می‌کند و بدین جهت بیشتر ارزش ایجاد می‌نماید «۱» فرض کنیم یک جوراب‌باف یک جفت جوراب را در شش ساعت می‌بافد؛ جوراب‌باف دیگر همان جوراب را در چهار ساعت، و جوراب‌باف سومی همان جوراب را در دو ساعت می‌بافد. این اختلاف از طرفی به ابزار کار و از طرف دیگر به مهارت و تند و تیزی کار این سه نفر جوراب‌باف بستگی کامل دارد ... بالنتیجه اگر شرایط تعادل اجتماعی بجا بمانند، یعنی عرضه و تقاضا معادل باشند، فقط در این حالت، فرضیه ما- که عبارت از فروش یک جفت مطابق ارزش ذاتی است- صحیح می‌باشد ...
یکی از مسائل این است که آیا کار یک ارزش ذاتی دارد که قطع نظر از هر قراردادی مساوی است با مقدار معینی کار دیگر و بالاخره با مبلغی پول که معرف آن ارزش ذاتی است؟ و یا ارزش ذاتی وجود ندارد و بالاخره باید با قرارداد و تراضی، ارزشها تعیین شود؟ و اگر ارزش ذاتی در کار هست آیا راهی که در بالا ذکر شد برای تعیین آن کافی است؟ که خلاصه‌اش این است: «اجتماع تقاضای مقداری معین کار دارد، این مقدار معین را تعدادی کارگر انجام می‌دهند ولی در زمانهای مختلف. گاهی کار، کمتر از احتیاج است و به پول گزافی به فروش می‌رسد، و گاهی زیادتر از احتیاج است و به قیمت نازلتری به فروش می‌رسد. بالاخره نوسانات به آخر می‌رسد و تعادل برقرار می‌گردد و قیمت واقعی مشخص می‌شود. واحد اندازه‌گیری زمان است. باید دید زمان متوسط که برای هر واحد مصرف شده چقدر است و روی آن زمان قیمت معین می‌شود.» ایرادی که بر این [بیان] وارد است این

---

(۱) بعلاوه لازم می‌آید انواع کارها یک قیمت داشته باشد، مثلًا عملگی و حسابداری و شاگرد صنعتگر و شاگرد نانوا، و حال آنکه بعضی از این کارها را بعضی استعداد دارند و بعضی دیگر فاقد این استعداد می‌باشند؛ یعنی کار را فقط از لحاظ صرف انرژی نباید در نظر گرفت، صرف انرژی در کار هر حیوان باربر هم هست. در کار انسان، عمده، سلیقه و ذوق و استعداد مخصوص است که مردم فطرتاً و طبیعتاً نامتساوی هستند.

است که چرا اگر تقاضا بیشتر بود، در مثال فوق یک جفت جوراب به ۱۲ ریال به فروش می‌رسد نه بیشتر (مثلًا ۶۴ ریال) و چرا اگر عرضه زیاد شد از حد معین پایین‌تر نمی‌رود؟ ثانیاً اگر ناگهان به واسطه پیشامدی، مثلًا شیوع یک بیماری، تقاضا زیاد شد، با اینکه عرضه به قدر کافی از طرف همان کارگرها زیاد می‌شود باز قیمت بالا می‌رود؟ چگونه سطح ارزش ذاتی بالا می‌رود؟ به نظر می‌رسد هنوز موضوع ارزش ذاتی کاملًا حل نشده است.

صفحه ۲۷:.

پس بنا بر آنچه گذشت «کار اجتماعاً لازم» به واسطه تکنیک متوسط اجتماع، و چابکی متوسط، و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط متوسط کار تعیین می‌گردد. ولی از طرف دیگر تکنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار، ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند ...

اگر مصرف آلومینیوم در سی‌ساله اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است نباید علت پایین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد، بلکه برعکس افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بهاست و علت اولیه پایین آمدن بها نیز تنزل ارزش یعنی تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید می‌باشد.

ظاهراً مقصود این است که بر خلاف آنچه گفته می‌شود که تنزل نرخ معلول افزایش عرضه است و به نوبه خود علت کاهش عرضه نیز هست زیرا تقاضا همیشه از یک مقدار معین تجاوز نمی‌کند، این قضیه ثابت می‌کند که تقاضا میزان ثابت ندارد و کاهش بها علت افزایش تقاضا می‌شود و علت اولیه تنزل بها افزایش عرضه بر تقاضا نیست، زیرا معلوم نیست عرضه بر تقاضا افزایش داشته باشد، بلکه با اینکه عرضه و تقاضا معادل است چون زمان کار تقلیل یافته و کار ملاک ارزش است خواه ناخواه بها تنزل پیدا کرده است. پس معلوم می‌شود علت اصلی تعیین‌کننده بها عرضه و تقاضا نیست، کار است. در صفحه ۳۰ تحت عنوان «کار ساده و کار بغرنج» میان کار ساده و کار تخصصی تفاوت قائل می‌شود ولی حاصل تفاوت برمی‌گردد به علاوه شدن مدت کارآموزی متخصص. ولی این جواب

نادرست است زیرا زمانی که صرف کارآموزی می‌شود، در مورد اشخاص متفاوت است؛ استعدادهای مختلف و نبوغها و ابتکارها در نظر گرفته نشده است.

[مروری دیگر بر کار شخصی و کار اجتماعاً لازم- آیا زمان کار مقیاس سنجش کار است؟

]. در اصول علم اقتصاد نوشین، صفحه ۲۵ می‌گوید:.

... واحد اندازه کار زمان است.

اگر زمان را به تنهایی مقیاس سنجش مصرف انرژی قرار دهیم دو اشکال پیش می‌آید:

اشکال اول اینکه زمان به تنهایی قادر نیست مقیاس سنجش دو حرکت واقع شود مگر آنکه میزان سرعت آن حرکتها نیز مشخص شود. زمان به علاوهٔ سرعت، مشخص مقدار حرکت است. بعلاوه بحث ما در باب کار، در تعیین مقدار حرکت از لحاظ طی مسافت نیست، بحث در تعیین مقدار صرف انرژی است. دو حرکت ممکن است از لحاظ زمان و سرعت مساوی باشند و از لحاظ مقدار صرف انرژی نامساوی. مثلًا اگر دو نفر دست خود را به موازات یکدیگر حرکت دهند و در دست یکی یک خودنویس و در دست دیگری یک میله ده کیلویی باشد، مقدار صرف انرژی مساوی نخواهد بود. پس زمان و سرعت برای تعیین مقدار حرکتهای ساده- یعنی حرکت از لحاظ طی مسافت نه از لحاظ صرف انرژی- کافی است ولی از لحاظ تعیین مقدار صرف انرژی کافی نیست.

ثانیاً اگر دو کارگر را در نظر بگیریم که یکی به واسطه عدم مهارت انرژی بیشتر- خواه در زمان بیشتر و یا در زمانهای مساوی ولی با صرف انرژی بیشتر، چنانکه قبلًا امکان آن را یادآوری کردیم- صرف کند و یکی کمتر ولی محصول کار آنها از لحاظ ارزش استعمال مساوی باشد، مثلًا بالاخره هرکدام یک جفت جوراب بافته باشند، لازم می‌آید که ارزش کار آن کس که انرژی بیشتر صرف کرده بیشتر باشد و حال آنکه بالضروره چنین نیست.
از مطالعه کتاب [مذکور] صفحه ۲۵ برمی‌آید که متوجه یکی از دو شقّ اشکال

دوم شده‌اند، یعنی اینکه ممکن است دو کارگر یک نوع محصول تحویل اجتماع دهند، مثلًا هرکدام یک جفت جوراب، ولی یکی با صرف انرژی بیشتر در زمان بیشتر و یکی با صرف انرژی کمتر در زمان کمتر؛ پس چرا ارزش آنها مساوی نیست؟.
اما اشکال را به این صورت طرح نمی‌کند، رندانه از صورت اشکال خارج کرده به شکل دیگر طرح می‌کند؛ می‌گوید:.
اگر سه نفر سه جفت جوراب ببافند، یکی در شش ساعت، دیگری در چهار ساعت و سومی در دو ساعت، اگر بهای ساعت کار دو ریال باشد، آیا می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که حتماً جوراب‌باف اوّلی یک جفت جوراب خود را به دوازده ریال، دومی به هشت ریال، سومی به چهار ریال خواهد فروخت؟ البته خیر، زیرا اگر جوراب‌باف اوّلی موفق شود یک جفت جوراب خود را به دوازده ریال بفروشد، دو جوراب‌باف دیگر هرگز حاضر نخواهند شد ...
خلاصه در اینجا موضوع عرضه و تقاضا را پیش می‌کشد و بالاخره می‌گوید:.
بهای جوراب نه بر حسب کار جوراب‌بافی که در کمترین مدت تولید می‌نماید، و نه بر حسب کار جوراب‌بافی که در اکثر مدت تولید می‌نماید تعیین می‌گردد ... بلکه به واسطه «کار متوسط» که از نظر کلیه اجتماع برای تولید آن کالا لازم می‌باشد تعیین می‌شود. این کار متوسط را در اصطلاح «کار اجتماعاً لازم» می‌نامند.
آنگاه در آخر صفحه ۲۷ می‌گوید:.
بنا بر آنچه گذشت کار اجتماعاً لازم به واسطه تکنیک متوسط اجتماع و چابکی متوسط و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط متوسط کار تعیین می‌گردد؛ ولی از طرف دیگر تکنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار،

ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند ... پس زمان «کار اجتماعاً لازم» برای تولید یک کالای معین نیز به حسب این عوامل تغییر می‌یابد.
اولًا اگر کار پایه ارزش است دلیل ندارد که کار شخصی پایه ارزش نباشد و کار اجتماعاً لازم پایه ارزش باشد که خلاصه‌اش این است: «کارهای مختلف از [نظر] مقدار حجم و مقدار زمان که دارای ارزشهای مختلفی غیر متناسب با حجم کار و زمان کار می‌باشند، همه را با هم جمع کرده و بهای مجموع را بر آنها تقسیم کنیم.»
اگر بگویید هرج و مرجی که عرضه و تقاضا در اقتصاد مبادله‌ای ایجاد می‌کند سبب می‌شود که تناسب حجم کار و بهای آن بهم بخورد، جواب می‌دهیم هرگز چنین نیست؛ اینکه دو جفت جوراب متساوی از لحاظ ارزش استعمال و مختلف از لحاظ صرف انرژی، در بازار قیمت مساوی دارند نمی‌توان گفت معلول هرج و مرج بازار است.
ثانیاً: اعتراف به اینکه تکنیک اجتماع و خبرگیها و چابکیها متغیر است و در نتیجه معدل زمان کارها، یعنی زمان کار اجتماعاً لازم، متغیر است خود می‌رساند که اجتماع هیچ گونه بستگی به زمان کار ندارد، یعنی ما زمان کار لازم نداریم، نه زمان کار شخصاً لازم و نه زمان کار اجتماعاً لازم؛ آنچه اجتماع به آن احتیاج دارد مقدار معینی کالاست که مساوی تقاضاها و

احتیاجات مردم باشد، خواه آنکه آن کالاها را کار بشری ایجاد کرده باشد و خواه طبیعت و خواه فی المثل ورد و جادو، و خواه آنکه آن کالا در زمان بسیار قلیل تولید شده باشد و خواه در زمان طولانی. به هر حال آن چیزی که بها را تعیین می کند نه مقدار کار شخصی و نه مقدار کار لازم اجتماعی- که به هر حال متغیر است- نیست؛ و البته عرضه و تقاضا به معنای نسبت خاص عددی نیز نیست، بلکه [تعیین کننده بها] تقاضا و سطح توافق با اصول تنظیم کننده رفتار بشری در زمینه رقابت است.

در صفحه ۳۰ پس از آنکه توضیح می‌دهد که بهای آلومینیوم تا نیمه قرن ۱۹ فوق العاده زیاد بود اما حالا ارزان می‌باشد زیرا به واسطه به کار بردن الکتریسیته به سهولت (با کار بسیار کم) استخراج می‌شود، می گوید:.

این تجربه و مثال به خوبی نشان می‌دهد که تعریف و تعیین بها به واسطه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۵

عرضه و تقاضا امکان‌پذیر نیست. اگر مصرف آلومینیوم در سی‌ساله اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است نباید علت پایین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد، بلکه برعکس، افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بهاست و علت اولیه پایین آمدن بها نیز تنزل ارزش (تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید) می‌باشد.

به نظر می‌رسد این ایراد مبتنی بر دو اصل است؛ یکی اینکه بر خلاف آنچه طرفداران عرضه و تقاضا گفته‌اند تقاضا علت اصلی نیست و میزان ثابت ندارد؛ همان طوری که علت افزایش عرضه و افزایش بهاست، احیاناً معلول کاهش بها که آن خود معلول تقلیل زمان کار (زمان اجتماعاً لازم) است واقع می‌شود. اصل دیگر اینکه آنها نظرشان فقط به روابط عرضه و تقاضاست و هیچ فکر نمی کنند که عامل دیگری غیر از افزایش نسبت عرضه بر تقاضا نیز ممکن است علت کاهش بها یا افزایش آن گردد و آن تقلیل و یا احیاناً تکثیر زمان کار است.

اما اصل اوّل ظاهراً طرفداران عرضه و تقاضا از آن حمایت نمی کنند، یعنی مدعی نیستند که تقاضا همیشه علت است نسبت به عرضه و نرخ و هیچ گاه معلول واقع نمی‌شود. ما خود قبلًا این مطلب را در درس توضیح داده‌ایم.

اما اصل دوم: اگر کسی مدعی شود که تقلیل زمان کار (یعنی سهولت به اصطلاح ما) مؤثر نیست ایراد وارد است؛ ولی اگر کسی تأثیر سهولت را در طول افزایش نسبی عرضه بداند- چنانکه ما در بحث پایه ارزش گفته‌ایم- ایراد وارد نیست. ما گفته‌ایم که برخی چیزها مؤثر در عرضه هستند (علاوه بر تقاضا)، از آن جمله است اسهلیّت، بی‌خطر بودن، موافق عادت بودن و غیره.

از آنچه گفته شد معلوم شد اولًا اگر کار را پایه ارزش و زمان را واحد سنجش کار بدانیم باید کار شخصی را مورد سنجش قرار دهیم نه کار به اصطلاح اجتماعاً لازم را. ثانیاً به فرض این که کار اجتماعاً لازم را مقیاس قرار دهیم آن را باید ثابت فرض کنیم، یعنی اگر اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا وضع ثابتی داشته باشد قهراً کار اجتماعاً لازم نیز باید ثابت باشد، و اگر اجتماع از این نظر متغیر باشد باید نسبت ثابتی میان تغییر وضع مصرف و تقاضای اجتماع و میان کار اجتماعاً لازم باشد و حال آنکه خود حضرات اعتراف دارند که کار اجتماعاً لازم به واسطه تغییر تکنیک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۶

و خبرویّتها و مهارتها در تغییر است و این تغییر ربطی به وضع اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا ندارد. علی‌هذا «کار اجتماعاً لازم» مفهوم خود را بکلی از دست می‌دهد؛ مثل این است که بگوییم اجتماع احتیاج دارد به مقدار نامعینی از کار.

مسلماً این مقدار نامعین، صِرف الوجود کار نیست، مقداری است که در واقع معین است؛ آن واقع معین، از نظر طرفداران اصل عرضه و تقاضا و یا اصل سطح توافق با اصول رفتار بشری این است که کار بتواند مطلوب اجتماع را که کالاست ایجاد کند،

یعنی اجتماع اولًا و بالـذات کار نمی‌خواهـد کالا می‌خواهـد، خواه آن کالا را کار به وجود آورده باشد یا غیر کار. کار از نظر قـدرت ایجـاد کالاـ در زمانهـای مختلف، مختلف است؛ هرچه تکنیـک و خبرویّت پیش برود مقـدار لاـزم کـار برای ایجاد آن چیزی که اجتماع آن را می‌خواهد تقلیل می‌یابد. پس تعیین و تحدیدکننده مقدار کار خود کالاست به حسب شرایط زمان.

به هر حـال معنی نـدارد که بگوییم جـامعه احتیـاج دارد به مقـدار کـار اجتماعاً لازم و آن مقـدار متغیر و غیر ثابت است؛ آنچه معنی دارد این است که اجتماع احتیاج دارد به مقدار ثابتی از کالا و این مقدار ثابت کالا احتیاج دارد به مقداری کار در تولید آنها؛ مقدار کار مورد احتیاج به حسب شرایط صنعتی و انسانی متغیر است.

تقلیل زمان کار اگر احتیاج اجتماع ثابت باشد و کالای عرضه شده نیز نسبت ثابتی با احتیاج داشته باشد و این تقلیل زمان کار مخصوص کالای بالخصوصی باشـد، در تقلیـل بهـا مؤثر است قطعاً، زیرا طبق اصل ترتب که ما در قیمتها بیان کرده‌ایم قیمتها تعیین می‌شود و تقلیـل نسبی زمان کار مرتبه و درجه کالا را از لحاظ اینکه نیروی عرضه متوجه آن گردد عوض می‌کنـد؛ ولی اگر تقلیل زمان کار عمومیت داشـته باشـد در تقلیل بها اثر نـدارد، یعنی با اینکه زمان کار تقلیل می‌یابد قیمتها پایین نمی‌آید و این خود بهترین دلیـل است بر اینکه کـار پـایه ارزش نیست؛ کمـا اینکه پـایین آمـدن قیمت در صورتی که تقلیل زمان کار در همه کالاها عمومیت نداشـته باشـد دلیل بر این است که عرضه و تقاضا نیز تعیین‌کننده بها نیست، چنانکه در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۳۰ به نکته اخیر اشاره کرده است.

از اینجا به خوبی صحت نظریه ما در باب پایه قیمتها مشخص می‌گردد.

در صفحه ۳۲ در داخل پرانتز می‌گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۷

ولی از آنچه گـذشت نبایـد چنین نتیجه بگیریم که شاهکارهای یک نقاش بزرگ بدین جهت بسیار گرانبها هسـتند که ارزش آنها شامل کار نقاشان دیگری است که نتوانسته‌اند بدین مقام شامخ هنری برسـند؛ خیر، بلکه گرانبهایی آنها بدین سـبب است که هر یـک از آن شاهکارهـا در نوع خود یگـانه و بی‌ماننـد است و ایجاد نظیر آن غیر ممکن می‌باشـد و چنانکه گفتیم ارزش یک کالا- خواه امروز و خواه چند سال پیش تولید شده باشد در بحث ما اهمیت ندارد- به واسـطه کار لازم برای ایجاد آن یا، بهتر بگوییم، برای ایجـاد مجـدد آن تعیین می‌گردد. پس بهای کالاهایی که نمی‌توان آنها را دوباره ایجاد نمود و بـدین جهت تولید آنها را نمی‌توان به واسطه مبادله تنظیم کرد منوط و مربوط به ارزش نیست.

به نظر می‌رسـد جواب بالاـ به اشـکال بالاـ جز اعتراف به بن بست در بـاب ارزش ذاتی کار چیزی نیست، بلکه و نیز اعتراف به اینکه عرضه و تقاضا تعیین‌کننـده ارزش می‌باشـند هست، زیرا اینکه می‌گوید: «ارزش یک کالا به واسـطه کار لازم برای ایجاد مجـدد آن تعیین می‌گردد، پس بهای کالاهایی که نمی‌توان آنها را دوباره ایجاد نمود و بـدین جهت تولید آنها را نمی‌توان به واسطه مبادله تنظیم کرد ...»

معنی‌اش این است که کالاـیی که نتوان مثـل یـا امثـال آن را عرضه کرد خواه نـاخواه به واسطه بالا بودن سـطح تقاضا و پایین بودن سطح عرضه گران است.

در صفحه ۲۳ تحت عنوان «شکل ارزش- پول» می‌گوید:.

چنانکه می‌دانیم ارزش هر کالا به واسـطه مقـدار کار سادهٔ اجتماعاً لازم که برای تولید آن کار لازم است تعیین می‌گردد. ولی برای آنکه محصولی ارزش داشـته باشـد کافی نیست که فقط مقداری کار برای آن مصرف شده باشد، بلکه باید آن محصول در بـازار در مقابـل محصول دیگری واقع گردد و به واسـطه مبـادله، مظهر مادی روابط کار که بین مردم وجود دارد قرار گیرد

وگرنه محصول کار فقط دارای ارزش استعمال خواهد بود نه ارزش ذاتی ...
سازمان اقتصادی مبنی بر مبادله به طوری است که ارزش یک کالا صریحاً و مستقیماً به واسطه مقدار و شماره ساعات و دقایقی که برای تولید آن کالا

لازم بوده مشخص نمی‌گردد، بلکه ارزش یک کالا فقط به واسطه مقدار معینی از کالای دیگری معین می‌شود.
اینجا این مطلب باید گفته شود که اگر مقصود این است که مبادله و بازار مظهر و مُظْهِر و واسطهٔ اثبات ارزش واقعی یعنی کارِ مصرف شده است، پس اینکه گفته شد:
«مادامی‌که یک کالا در مقابل کالای دیگر قرار نگیرد فقط دارای ارزش استعمال است نه ارزش ذاتی» درست نیست؛ و اگر مقصود این است که اساساً «ارزش» یک مفهوم اضافی است و عبارت است از نسبتی که یک کالا ـ با سایر کالاها دارد و تا کالاهای دیگری در بازار نباشد ارزش معنی ندارد، آن ایراد وارد نیست. ولی باید گفت مقصود از اینکه در گذشته گفته شد که ارزش هر چیز عبارت است از مقدار کاری که مصرف شده، این است که نسبت اشیاء با یکدیگر با مقیاس کاری که در آنها مصرف شده سنجیده می‌شود. بنا بر توجیه اول هر کالا فی حد ذاته دارای ارزش است، چه در رژیم اقتصاد مبادله‌ای و چه در رژیم اقتصاد غیر مبادله‌ای. ولی بنا بر نظر دوم کالا ـ فقط در اقتصاد مبادله‌ای دارای ارزش است و در اقتصاد غیر مبادله‌ای کار در آن مصرف شده ولی دارای ارزش نیست زیرا قیمت و بها بدون اینکه معاوضه و مبادله‌ای در کار باشد معنی ندارد.
در صفحه ۴۲ درباره طلا می‌گوید:.
سکه طلا ـ کالا ـ یی است دارای ارزش معین و مظهر مادی یک مقدار کار اجتماعاً لازم می‌باشد و فقط بدین جهت می‌تواند مقیاس ارزش سایر کالاها قرار گیرد.
در صورتی که طلا ـ مادهٔ نقضی است بر نظریه «ارزش کار» زیرا کاری که روی طلا ـ صورت می‌گیرد هیچ گونه تناسبی از لحاظ زمان و صرف نیرو با ارزش آن ندارد، بلکه ارزش طلا معلول جهاتی است که خود نویسنده در صفحه ۴۱ گفته است از:
زنگ نزدن و کهنه نشدن و مرگ و میر نداشتن، با دستمالی از بین نرفتن، سهولت نگهداری، قابلیت تقسیم به قطعات کوچک و اجزاء کسری، قابلیت حمل و نقل ساده، سهولت تمیز و شناختن آن به واسطه رنگ و آواز.

صفحه ۴۸:.
از طرف دیگر گاهی خریدار پیش از پرداخت پول، کالا ـ یی را می‌خرد و پس از مدتی پول آن را می‌پردازد. این نوع خریدوفروش را «نسیه کاری» می‌نامند ...
پس وقتی دهقان در پاییز پول کالا ـ یی را که در تابستان خریده است بپردازد، در این حالت پول دیگر وسیله جریان و رواج کالا نیست زیرا کالا قبلًا مبادله شده است. در این حالت می‌گویند: پول وسیله پرداخت است.
از نظر فقه معامله نسیه مانند معامله نقد است. همان طوری که اگر در مثال بالا دهقان گندم حاضر خود را نقد بفروشد و با آن پول نقد پارچه بخرد دو معامله صورت گرفته است نه بیشتر، دو مرحله بیشتر وجود ندارد، اگر هم پارچه را قبلًا نسیه بخرد باز دو مرحله بیشتر نیست، پرداخت قرض را مرحله مستقل نمی‌توان شمرد.
در مرحله اول، مبادله میان پارچه و پول کلی در ذمّه دهقان است، جریان مبادله تمام شده است. پرداخت آخر مدت خارج از

جریان مبادله است. ولی از نظر اقتصاد که جریان واقعی را می‌بینند نه جریان اعتباری را، اگر معامله نقد باشد، در همان اول کالا و پول جریان پیدا می‌کنند و اگر نسیه باشد، در مرحله اول کالای پارچه به تنهایی جریان پیدا می‌کند و در مرحله دوم، یعنی فروش محصول، کالای محصول و پول جریان پیدا می‌کنند و در مرحله سوم فقط پول جریان پیدا می‌کند. پس ماهیت نسیه از لحاظ اقتصادی مغایر است با ماهیتش از لحاظ حقوقی و اعتباری.

صفحه ۴۹:.

... اگر پول کاغذی دارای پشتوانه طلا یا نقره یا جواهرات گرانبها نباشد، اگر چه اسکناس صدهزارریالی باشد، به یک ریال حقیقی هم نمی‌ارزد.

مسأله اسکناس دومرتبه بحث حقیقت ارزش را پیش می‌آورد که آیا ذاتی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۰

است؟ یعنی هر جنسی ماهیتاً و طبعاً دارای ارزش خاصی است- چنانکه قبلًا اشاره شد- یا اعتباری و قراردادی مطلق است به دلیل اسکناس؟ و یا مربوط است به کاری که روی آن صورت گرفته؟ و یا به چند چیز مرتبط است؟ در باب خصوص اسکناس این بحث فقهی در معاملات ربوی پیش می‌آید که آیا خریدوفروش اسکناس با تفاضل، حرام است یا نه؟ معمولًا فقهای معاصر معتقدند که اسکناس خودش ارزش دارد. این نظر مبتنی بر این فرض علمی است که با اعتبار و قرارداد می‌توان به چیزی اعطای ارزش کرد. راه بیان آن این است که از طرفی جامعه احتیاج دارد به یک مقیاس ارزش و واسطه جریان، بعد خودش یک شیء قابل کنترلی را مثل اسکناس اعتبار می‌دهد و از این حاجت استفاده می‌کند و مادامی‌که این اعتبار هست این حاجت رفع شدنی است و مادامی‌که حاجت هست از این اعتبار گریزی نیست. منتها این سؤال پیش می‌آید که مقیاس اوّلی برای تعیین ارزش چیست؟ اگر اسکناس را به ازای پول طلا قرار بدهیم معیار اوّلی جنسیت یا کار- به قول سوسیالیستها- خواهد بود؛ ولی اگر پای طلا به میان نیاید فرضیه مشکل است.

و نیز در اینجا جای این هست که در باب ربای معاملی یعنی بیع مثل به مثل در اسلام بحث شود که فلسفه حرمت این گونه معاملات چیست؟ چرا اگر مثلًا گندم به پول، و پول دوباره به گندم تبدیل شود معامله صحیح است ولی اگر گندم به گندم تبدیل شود صحیح نیست؟ حتی گندم بهتر را با گندم بدتر، و خرمای بهتر را با خرمای بدتر- به نصّ حدیث نبوی- نمی‌توان با تفاضل معاوضه کرد. شاید علت این است که فقط در مورد اینکه دو کار غیر مشابه با دو جنس غیر مشابه اگر معاوضه شوند، چون رغبات و حوائج متفاوت است، رسماً کار معین در مقابل مثل خودش و اضافه کار واقع نشده، بر خلاف معاوضه جنس به جنس با تفاضل که رسماً کار در مقابل کار مثل خود به اضافهٔ کار واقع شده است. در مورد جنس بهتر و بدتر، مثل خرمای خوب و بد، چون خوبی و بدی این متاعها معمولًا معلول تکامل طبیعی است نه تکامل تدبیری انسان، یعنی [معلول] کار بیشتر و زحمت بیشتری است که در طول نسلها روی آنها کشیده شده است.

مسأله ارزش و کار فقط در ربای معاملی قابل بحث است و اما در ربای قرضی مورد ندارد مگر از لحاظ اینکه گفته می‌شود پول مولّد نیست، و این بحث را علی‌حده خواهیم کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۱

در باب ارزش، از لحاظ اقتصاد اخلاقی این مسأله مهم پیش می‌آید که اگر ملاک ارزش- آنچنان که علمای کلاسیک گفته‌اند و سوسیالیستها مخصوصاً مارکسیستها آن را دنبال کرده‌اند- کار باشد و ارزش هر چیزی عبارت باشد از مقدار کاری که در آن صرف شده، از چند جهت اشکال پیش می‌آید:

یکی اینکه چون هر چیزی یک ارزش واقعی دارد که عبارت است از مجموع کارهایی که روی آن صورت گرفته است و از آن جمله فعالیتهای واسطه مبادله مثلًا تاجر، پس فروختن خانه به زیادتر از ارزش واقعی دزدی و استثمار است، و همچنین خانه‌ای که مقدار معینی کار برای ساختمان آن صورت گرفته است نمی‌تواند مجموعاً مال الاجاره‌ای زائد بر ارزش کاری که در آن مصرف شده داشته باشد. خانه‌ای که فی المثل صد هزار تومان مصرف آن شده است نمی‌تواند در ده سال تمام بهای خود را به دست آورد با یک چیز علاوه، و خود نیز نیمه جان سرپا باشد.

به هر حال روی این حساب، ارزش نمی‌تواند جنبه قراردادی داشته باشد و رضایتها در قراردادها غالباً نوعی اغفال و کلاه‌گذاری و کلاهبرداری است که اگر طرف بفهمد اقدام نمی‌کند. علی‌هذا اشکال ارزش اضافی که در آینده از آن بحث خواهیم کرد، بنا بر اصل «ارزش کار» در مطلق معاملات و اجاره‌ها ممکن است جریان پیدا کند و اختصاص به سرمایه به اصطلاح معمولی ندارد. فقط دو چیز است که جواب این اشکال ممکن است باشد: یکی انکار اصل مطلب که ارزش صد درصد بسته به کار است و ما کم و بیش در صفحات گذشته روی آن بحث کرده‌ایم؛ دوم اینکه با قبول اصل «ارزش کار» مطلب دیگر قابل گفتگو است و آن اینکه کارها مطلقاً عقیم نیستند، هر کاری اعم از کارهای جمادی یا حیاتی، مولّد کار نو و ارزش نو است، چه در موردی که کارگر با کار مجسم هست و چه نیست. چنانکه می‌دانیم اصطلاح عوامانه‌ای هست: «کارفرما کار می‌کند و کدبانو لاف می‌زند» (کارفرما یعنی ابزار کار). ابزار کار، مثل قیچی، خود کار می‌کند. کار لازم نیست که منحصر به صرف انرژی باشد، حتی لازم نیست در آن صرف انرژی شده باشد. کارخانه واقعاً کار می‌کند و نیرو تبدیل به انرژی می‌کند، حرکت می‌کند. خانه‌ای که مستأجر در آن می‌نشیند هرچند کار به معنی حرکت ندارد ولی فایده تدریجی دارد. پس برای اینکه شیء مولّد ارزش باشد لازم نیست مولّد کار باشد، بلکه باید قابل استفاده باشد. و ثانیاً ارزش نقد یک شیء که پولش در جریان مبادله کار می‌کند، با ارزش تدریجی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۲

یک شیء متفاوت است. اگر خانه‌ای صد هزار تومان خرجش شده و الان هم به نقد به همان قیمت می‌ارزد، دلیل نمی‌شود هنگامی که قیمت خانه در مدت پانصد ماه می‌خواهد پرداخت شود نیز همان صد هزار تومان باشد. پس و لو اینکه اینچنین ثروتی را مولّد ندانیم ولی به حسب زمان قابل نموّ و رشد در شرایط خاصی می‌دانیم.

اگر قبول کنیم که ارزش کار است و کار را نه مولّد بدانیم و نه نامی و رشدکننده، باید بپذیریم که سرمایه‌داری از لحاظ اسلامی به هیچ شکلی قابل قبول نیست، ولی اگر یکی از سه اشکال فوق را پذیرفتیم شاید بعضی از شکلهای سرمایه‌داری از لحاظ اقتصاد اخلاقی قابل پذیرش باشد. اکنون وارد بحث ارزش اضافی بشویم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۳

ارزش اضافی

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۵

ارزش اضافی

در صفحه ۵۰ تحت عنوان «ارزش اضافی» می گوید:

ما تا اینجا در مطالعه و تجزیه و تحلیل قانون ارزش فقط سیستم اقتصاد ساده‌تجاری را در نظر گرفتیم «۱»، یعنی سیستمی که در آن تولیدکنندگان کم‌مایه مالك وسائل تولید هستند و از فروش محصول کار خود زندگی می کنند. در چنین سیستمی مقصود از مبادله کالایی با کالای دیگر آن است که یکی از احتیاجات آنی مبادله کنندگان را برآورده سازد.

اینک به مطالعه قوانین اداره‌کننده اجتماع سرمایه‌داری می‌پردازیم:

اگر مبادلاتی را که در اجتماع کنونی صورت می گیرد به نظر دقت بنگریم

---

(۱) اینجا این پرسش پیش می‌آید که در قدیم نیز از نیروی کار استفاده می‌شد، یعنی نیروی کار خریدوفروش می‌شد. اجیر گرفتن و استخدام برای کارهای خانه و برای بنّایی و عملگی و بالاخره مزد دادن، خواه آنکه اجیر به حسب زمان و تمام وقت اجیر شده باشد و خواه برای کار معین، در قدیم هم وجود داشته است. پس هرچند سرمایه نبوده ولی خریدوفروش نیروی کار بوده است. جواب این است که در قدیم خرید نیروی کار از راه مزد، به منظور تجارت نبوده که مستلزم ارزش اضافی باشد و بدون ارزش اضافی عمل لغو باشد، بلکه به منظور استفاده مستقیم از محصول عمل کارگر بوده است و مزد به اندازه ارزش نیروی کار نیز خلاف هدف و مقصد نبوده است. پس با رژیم سرمایه‌داری جدید و تجارت جدید که در آینده گفته خواهد شد شرکت در اضافه ارزش است متفاوت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۶

می‌بینیم با مبادلاتی که در اقتصاد ساده قدیمی صورت می گرفت توفیر بسیار دارد. در یکی از مغازه‌های یك شهر داخل شوید ... از طرف دیگر در زمان کنونی می‌بینیم مقصودی که از مبادله کالاها متصور است و نیز فرمول آن تغییر پیدا کرده است. در اقتصاد ساده‌تجاری فرمول مبادله این بود: «کالا- پول- کالا» ولی در اقتصاد تجاری سرمایه‌داری جریان مبادله با پول شروع می‌شود و به پول ختم می گردد. فرمول کلی به این صورت در می‌آید: «پ- ك- پ» (اما پول دوم نمی‌تواند مساوی پول اول باشد و الا سرمایه‌دار اقدام به چنین مبادله‌ای نمی کند). پس فرمول خاص جریان مبادله در اقتصاد سرمایه‌داری چنین می‌شود: «پ- ك- پ+ پ». اینك این پرسش پیش می‌آید که این مبلغ اضافی (پ) از کجا می‌آید؟ در وهله اول این پاسخ خود به خود به زبان می‌آید که این مبلغ اضافی- یا بنا به اصطلاح عمومی این سود- از اضافه کردن بهای اصلی کالا به دست می‌آید. حالا باید مطالعه کنیم و ببینیم این پاسخ تا چه اندازه منطقی و صحیح است؟.

در اینجا لازم است تذکر داده شود که بیان فوق، هم شامل سرمایه‌داری به معنی کارخانه کارخانه‌داری است و هم شامل سرمایه‌داری به معنی تجارت کلی است «۱»، زیرا در هر دو مورد جریان «پ- ك- پ» است هرچند این دو مختلف به نظر می‌رسند.

کارخانه‌داری استثمار نیروی کارگر به صورت خریدن خود نیرو است، ولی تجارت در دست گرفتن قیمت بازار است که از تولیدکننده متاعی را که تولید کرده می‌خرد نه نیروی کار او را، و متاعی را که لازم دارد به قیمت اعلی به او می‌فروشد؛ واسطه است میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، و به واسطه تسلط بر بازار، محصول کار تولیدکننده را که مصرف‌کننده نیز هست به خود اختصاص می‌دهد. در آینده ان شاء اللّه در فرق میان این دو بحث خواهیم کرد.

---

(۱) درباره تجارتی که از اذناب سرمایه‌داری است بعداً بحث خواهد شد که چگونه از ارزش اضافی سهم می‌برند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۷
صفحه ۵۱:
تجزیه و تحلیل قانون اساسی ارزش به ما ثابت کرد که بهای کالا در جریانات نوسانات خود آن قدر بالا و پایین می‌رود تا خود را با سطح ارزش و یا «زمان اجتماعاً لازم» که برای تولید آن کالا به کار رفته است هم سطح نماید. در پیش دیدیم همین‌که بهای کالایی به جهاتی از سطح ارزش آن کالا بالاتر می‌رود، تولیدکنندگان از جهت سود فراوانی که در تولید آن کالا می‌بینند در تولید آن کوشش بسیار می‌کنند و به قدری تولید آن کالا افزایش می‌یابد تا دوباره بهای آن از سطح ارزش پایین‌تر بیفتد. بدین جهت تولیدکنندگان از تولید آن دست برمی‌دارند و به تولید کالاهای دیگر می‌پردازند. این تغییرات بها که با جزر و مدّ سرمایه است آن قدر ادامه خواهد داشت تا بها و ارزش کالا با هم مطابقت کنند.
در اینجا از قانون عرضه و تقاضا به عنوان یک قانون تعیین‌کننده ارزش واقعی نام برده شده است. مطابق نظر بالا همیشه قیمت بازار- مگر استثنائاً- قیمت واقعی است، یعنی معادل است با بهای کاری که در آن کالا مصرف شده است.
صفحه ۵۲:
بنابراین نوسانات عرضه و تقاضا نمی‌توانند سرچشمه منافع تولیدکنندگان را به ما نشان بدهند، بلکه فقط می‌توانند تغییرات غیر مترقّب و موقتی را که در تقسیم این منافع بین تولیدکنندگان پیش می‌آید برای ما بیان نمایند ... شاید پیدایش این منافع نتیجه آن است که فروشندگان همیشه کالای خود را به قیمتی بالاتر از ارزش آن می‌فروشند. این فرضیه نیز منطقی و صحیح نیست، چرا؟ برای اینکه هیچ تولیدکننده و یا بازرگانی وجود ندارد که همیشه فروشنده باشد.
جواب این است که این در صورتی است که بازرگان بخواهد از بازرگان دیگر یا از سرمایه‌دار دیگر بخرد و بعد هم به بازرگان دیگر بفروشد، در صورتی که
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۸
بازرگان معمولًا واسطه است میان تولیدکنندۀ جزء و مصرف‌کننده، حد اقل واسطه است میان تولیدکننده- و لو سرمایه‌دار باشد- و مصرف‌کننده. بازرگان به واسطه در انحصار گرفتن بازار فروش و یا به واسطه عدم قدرت مصرف‌کننده برای خریدن بلاواسطه از تولیدکننده، از قدرت خود و ضعف مصرف‌کننده سوء استفاده نموده قیمت را در اختیار خود قرار داده به دو برابر آنچه خریده است می‌فروشد.
صفحه ۵۲:
باری هر قدر به خود زحمت دهیم و بخواهیم به واسطه تجزیه و تحلیل جریان مبادله سرچشمه سود را بیابیم جز اتلاف وقت فایده دیگری ندارد و به کوچکترین نتیجه‌ای نخواهیم رسید. جریان مبادله سرچشمه سود تولیدکنندگان نیست ...
البته مبادله نمی‌تواند ارزش ایجاد کند مگر به مقدار کاری که واسطه انجام داده.
آن کار کمّاً و مخصوصاً کیفاً دارای ارزش است. تجارت، خالی از یک نبوغ نیست ولی در متن کوشش شده که تاجر را رباینده اضافه ارزش تولیدکننده معرفی کنند زیرا طبق مفروضات متن، بازار همیشه بازار واقعی است و قیمتها طبیعی است؛ در صورتی که قبلًا اشاره کردیم که تاجر قادر است بازار مصنوعی ایجاد کند و در نتیجه مصرف‌کننده را استثمار نماید.
در صفحه ۵۳ تحت عنوان «نیروی کار- ارزش نیروی کار» می‌گوید:
مسئله‌ای را که در بالا طرح کردیم نمی‌توانیم حل کنیم مگر آنکه در بازار مبادله کالایی را پیدا کنیم که بهای آن در موقع فروش پایین‌تر از ارزش آن باشد «۱» و هرکس آن را بخرد حتماً سود خواهد برد؛ یا به عبارت دیگر باید کالایی در بازار

مبادله وجود داشته باشد که قدرت ایجاد ارزش در آن نهفته

---

(۱) و از قاعدهٔ کلی که هر کالایی که در موقع فروش، از ارزش واقعی‌اش پایین‌تر باشد دیگر تولید و عرضه نخواهد شد، باید مستثنی باشد. مطابق اصولی که از اصل «ارزش کار» نتیجه می‌شود ممکن نیست کالایی وجود داشته باشد که همیشه بهای آن از ارزش واقعی آن کمتر باشد. علی‌هذا مطلب متن، مخالف آن اصول است. قاعدهٔ عقلی و طبیعی، استثناءپذیر نیست.

است. ما در فصلهای پیش گفتیم که «ارزش» ایجاد نمی‌گردد مگر به واسطه کار، و در بین تمام کالاهایی که در بازار مبادله وجود دارد نیروی کار یگانه کالایی است که قدرت کار در آن نهفته است. پس این کالا (نیروی کار نه خود کار) تنها متاعی است که می‌تواند سرچشمه ایجاد ارزش باشد. نیروی کار در گذشته (دوره فئودالیته، دوره بردگی روم قدیم، دوره اقتصاد ساده‌تجاری) کالای قابل خریدوفروش نبوده است. برای آنکه نیروی کار به شکل کالا درآید دو شرط اصلی لازم است: اول آنکه کارگر (مالک نیروی کار) شخصاً (رَقَبِةً) آزاد باشد؛ شرط دوم اینکه مالکِ ابزار کار نباشد تا مجبور شود نیروی کار خود را بفروشد.

این مقدمه برای فروش نیروی کار فقط در مورد کارخانه‌دار صادق است نه بازرگان، و حال آنکه مقدمه این فصل شامل بازرگان نیز بود. بعداً راجع به کیفیت شرکت بازرگان در ارزش اضافی کار تولیدکنندگان بحث خواهد شد هر چند چنانکه قبلًا گفتیم به عقیده ما بازرگان گاهی تولیدکننده را استثمار می‌کند و گاهی مصرف‌کننده را.

سپس نویسنده در صفحه ۵۴ می‌گوید:

اینک که کالایی را که ایجادکننده ارزش است پیدا کردیم و دانستیم که آن کالا نیروی کار است، باید مطالعه خود را ادامه دهیم تا سرچشمه سود را نیز پیدا کنیم. اول ببینیم ارزش نیروی کار را چه چیز می‌تواند معین کند؟.

سپس به این بحث می‌پردازد که ارزش هر چیز به واسطه زمان اجتماعاً لازم تعیین می‌شود و اجرای این قاعده در باب نیروی کار مشکل است زیرا نیروی کار در هیچ کارخانه و به وسیله هیچ کارگر تولید نشده است؛ ولی نویسنده چیزهایی که سبب ایجاد نیروی کار می‌شود، یعنی احتیاجات زندگی از خوراک و پوشاک و وسائل تفریح و فرهنگ برای خود او و خانواده‌اش که شرایط ادامه حیات کارگر است، ذکر می‌کند و می‌گوید: تمام اینها بهای معینی دارند که به واسطه زمان اجتماعاً لازم که برای تولید آنها مصرف شده است معین می‌گردد. آنگاه در صفحه ۵۶

می‌گوید:

پس ارزش نیروی کار عبارت است از ارزش حد اقل این وسائل که برای زندگی لازم است.

در این فرضیه چنین فرض شده که کارفرما نیروی کار کارگر را می‌خرد نه خود کار را «۱».

از لحاظ فقه ما کارفرما عمل و منفعت کارگر را می‌خرد، گواینکه نظر بعضی فقها مثل مرحوم آقای بروجردی این است که حقیقت اجاره عبارت است از تسلیط مستأجر بر عین، یعنی موضوع ایجاد سلطه عین است نه منفعت، و این تعبیر که اجاره عبارت است از تملیک منفعت، از نظر ایشان قابل قبول نبود. بعلاوه فرق است بین اجاره رقبه و اجیر شدن برای عمل خاص. (رجوع شود به کتاب الاجاره عروة).

در صفحه ۵۶ تحت عنوان «ایجاد ارزش اضافی» می‌گوید:

در قسمت ارزش نیروی کار، فرضیه ما این بود که کارفرما بهای نیروی کار را مطابق ارزش تام و حقیقی آن می‌پردازد. در این صورت باز باید از خود بپرسیم پس سودی که کارفرما می‌برد از کجاست؟ در اینجا باید خصائص مخصوص نیروی کار را، خصائصی که نیروی کار را از کارهای دیگر ممتاز می‌سازد، شرح دهیم: کارگر و کارفرما در بازار به عنوان دو مالک کالا با تساوی حقوق روبرو می‌شوند. کالای کارگر نیروی کار و کالای کارفرما یک مقدار پول است. کارفرما نیروی کار را از کارگر به مبلغ معینی پول، معادل با ارزش آن مثلًا ده ریال در روز، می‌خرد. همین‌که کارفرما نیروی

(۱) و نیز فرض شده و مسلّم گرفته شده طبق قاعده گذشته که «ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در ایجاد آن صرف شده است» که قانون مفرغ یعنی مزد به قدر حد اقل معیشت مساوی ارزش واقعی نیروی کارگر است. در اینجا هنر و ابتکار طبیعت نادیده گرفته شده است. مثل این است که گفته شود قیمت هر اسب مساوی است با خرج آن اسب، و گوشت بدن اسب از لحاظ ارزش مساوی است با کاه و جو و علفی که صرف آن شده است؛ و یا ارزش یک چشم و ابروی انسان مساوی آذوقه و مخارجی است که صرف آن انسان تقسیم بر همه اعضایش شده است.

کار را خرید می‌تواند از ارزش استعمال آن (فایده آن) استفاده کند. ارزش استعمال نیروی کار البته کار است و کار ایجادکننده ارزش است «۱». پس همین‌که کارفرما نیروی کار را خرید، آن را مورد استفاده قرار می‌دهد ... از طرف دیگر بر علمای اقتصاد، امروزه ثابت گردیده است که خاصیت مخصوص در این کالای ممتاز یعنی نیروی کار نهفته است و آن این است که نیروی کار می‌تواند بیش از مقدار پولی که برای خریداری آن مصرف می‌گردد ارزش ایجاد نماید. در مثال بالا اگر کارگر برای یک روز کار ده ریال مزد می‌گیرد، فقط پنج ساعت کار او برای ایجاد ارزش معادل ده ریال کافی است، ولی کارفرما به پنج ساعت کار قناعت نمی‌کند بلکه کارگر را ده ساعت یا بیشتر به کار وامی‌دارد. اگر باز فرض کنیم این کارگر در یک روز ده ساعت کار می‌کند، زمان کار او به دو قسمت- که هر یک پنج ساعت است- تقسیم می‌گردد. مدت پنج ساعت اول، لازم و کافی است تا کارگر به اندازه مزدی که می‌گیرد (ده ریال) ارزش ایجاد نماید «۲» این مدت پنج ساعت یا قسمت اول مدت کار روزانه را به اصطلاح علم اقتصاد «زمان کار لازم» می‌نامند. پس ارزشی که در نیمه دوم مدت کار روزانه به توسط کار این کارگر ایجاد می‌گردد برای کارفرما سود خالص است. این ارزش را که کارگر علاوه بر نیروی کار خود ایجاد می‌نماید «ارزش اضافی» و نیمه دوم مدت کار روزانه را «زمان اضافی کار» می‌نامند.

ایرادی که اینجا هست این است که چرا قانون رقابت در خرید، نسبت به این کالای ممتاز، یعنی نیروی کار، حکمفرما نیست؟ و بالاخره چرا قانون عرضه و

(۱) خلاصه اینکه [مطابق متن] اضافه ارزش از آنجا پیدا می‌شود که ارزش استعمال و فایده هر چیزی این است که انسان مستقیماً از آن بهره می‌برد، ولی فایده نیروی کار این است که ایجادکننده چیزی است که آن چیز، یعنی کار، فایده و ارزش استعمال ایجاد می‌کند.

(۲) عجبا! آیا علت اینکه نیروی کارگر قادر است بیش از مقدار کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده است کار ایجاد کند جز این است که طبیعتِ زنده است و طبیعت زنده مطلقاً و لو در زراعت یا حیوان این توانایی در او هست؟!

تقاضا نسبت به این کالا لنگ است؟ مسلماً وقتی که چنین نیروی صرفه داری باشد مشتری زیاد پیدا خواهد کرد، یعنی کارفرما زیاد خواهد شد و تقاضای زیاد بها را بالا می‌برد و احیاناً موجب عرضه زیاد می‌شود؛ نوسانات رخ خواهد داد تا بالاخره به تعادل منتهی گردد؛ همان طوری که کم و بیش دیده می‌شود که کارفرمایان در موقع صرف داشتن کار، برای ربودن کارگر با یکدیگر مسابقه می‌دهند و اربابان نسبت به کشاورزان، و مزد کارگر افزایش می‌یابد زائد بر مقداری که برای ایجاد نیروی کار لازم دارد، هرچند در مرحله بعد به واسطه زیاد شدن قوه خرید توده کارگر قیمتها بالا می‌رود و سطح زندگی ترقی می‌کند؛ و گاهی به واسطه عدم امکان عرضه زیاد، نرخ پایین نمی‌آید. خلاصه چه دلیلی هست که نرخ نیروی کار در بازار اقتصاد سرمایه‌داری- که بازار آزاد و به قول حضرات هرج و مرجی است- مثل سایر کالاها بالا نرود و کارگر از آن استفاده نکند «۱»؟.

ثانیاً فرضیه گذشته مبتنی بر این است که مزدی که به کارگر داده می‌شود- که مساوی ارزش چیزهایی است که باید به مصرف او برسد تا نیروی کار در او باقی بماند و یا موجود گردد- مساوی ارزش واقعی نیروی کار است زیرا علی المبنی ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در تولید آن صرف شده است.

ولی می‌توان گفت همین خود دلیل قاطعی است بر بطلان نظریه «ارزش مساوی کاری است که صرف تولید شیء شده است» بلکه ارزش مساوی است با اثری که بر آن شیء، بالفعل بار است، خواه کار زیاد مصرف آن شده است و خواه کار کم، خواه علت آن با آنکه کار کم، مصرف آن شده است [ارزش زیادی دارد] این است که ابتکار نقش خود را ایفا کرده است و خواه از آن جهت که طبیعت نقش فعالی داشته است مثل ما نحن فیه. طبیعت با صنعت، به عبارت دیگر طبیعت زنده و طبیعت مرده که بعداً بحث خواهد شد، از این نظر متفاوت است. فرضاً نظریه

---

(۱) ممکن است از این ایراد جواب داد که فرض مارکسیستها این است که مزد کار معادل ارزش واقعی است، و قانون عرضه و تقاضا را در مورد این کالا نیز جاری می‌دانند. ایراد متن آنگاه وارد است که فرضیه آنها این باشد که به کارگر مزد کمتر از ارزش واقعی داده می‌شود. از این جواب نیز می‌توان جواب داد به اینکه هرچند مزد معادل با ارزش کار یعنی مقدار صرف شده در تولید نیروی کار است ولی از لحاظ امتیازی که این کالا دارد خواه ناخواه همیشه باید بازار سیاه داشته باشد و قیمتی بالاتر از ارزش واقعی خود را احراز کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۳

مساوات ارزش و کارِ مصرف شده در مورد صنعت صادق باشد در مورد طبیعت صادق نیست؛ طبیعت همان‌طور که فیزیوکراتها گفته‌اند قادر است که چندین برابر کاری که صرف آن شده است ثمر بدهد. هرگز نمی‌توان گفت الزاماً قیمت کرّه اسب مساوی خرجی است که صرف آن شده است، و یا قیمت گوشت و نیروی عضلانی خصوصاً در اسبهای دونده مساوی کاه و جوی است که صرف آن اسب شده است؛ همچنانکه عکس قضیه نیز صادق است، یعنی بعضی اسبها یا قاطرها و گوسفندها هستند که به اصطلاح به خرجشان نمی‌ارزند.

ظاهراً علت اینکه قیمتها تدریجاً در طول تاریخ بالا می‌رود و ارزش پول کم می‌شود، قدرت طبیعت بر تولید بیشتر از مقدار کاری است که صرف آن می‌شود که تدریجاً بر محصول و قدرت خرید می‌افزاید. (باید تأمّل بیشتری بشود.).

به هر حال نظر بالا- مبتنی بر اینکه «قانون مفرغ» از نظر خرید کارفرما یک قانون عادلانه است- آن‌طور که لازمه نظر مارکسیستهاست- سخن نادرستی است ..

ثالثاً هیچ گونه توضیحی نمی‌دهد که چرا نیروی کار این امتیاز را از سایر کالاها دارد که قدرت ایجاد ارزش اضافی در او هست؟ همین قدر می‌گوید: «این کالای ممتاز». این امتیاز به چه جهت و روی چه فلسفه‌ای پیدا شد؟ به عقیده ما اولًا این خصوصیت در همه کالاها کم و بیش هست، در سرمایه نیز این خصوصیت هست؛ و ثانیاً این خصوصیت و امتیاز در خصوص نیروی کار از آن جهت است که مربوط است به طبیعت زنده. طبیعت زنده مولّد است، یک بر صد محصول می‌دهد. به قول بعضی فلاسفه الهی طبیعت مرده از لحاظ مقدّمیّت در طبیعت زنده، مُعدّ است نه علت ایجابی ..

رابعاً چرا باید تمام سود کارخانه را منحصراً از کار کارگر بشماریم؟ این سود در اثر همکاری کارِ به اصطلاح زنده و کارِ به اصطلاح مرده پیدا می‌شود؛ یعنی سود جدید مولود و فرزند این پدر و مادر است؛ هر دو در این فرزند شریکند. بلی، در مواقع خاصی ارزش اضافی مربوط به کارگر است. مثلًا خطاط یا نقاشی فقیر که وسائل در اختیار ندارد و گرسنه است نمی‌تواند ایجاد اثر کند؛ یا مؤلفی که وسائل طبع و نشر در اختیار ندارد یا فقیر است و برای مدت تألیف احتیاج دارد بالفعل به پول، و از آن طرف خریدار، یعنی کسی که قوه خرید داشته باشد یا کسی که از سود این معامله آگاه باشد، منحصر به فرد است و یا خریداران همدست شده جلوی

رقابت را گرفته‌اند، نقاش یا خطاط یا مؤلف بیچاره مجبور است که به اصطلاح نیروی کار خود را به قیمت ارزانی بفروشد و با ابزار کارفرما و روی کاغذ و تابلوی او برای او بنویسد و تابلویی تهیه کند که صد هزار ریال قیمت داشته باشد ولی در مقابل عمل خود هزار ریال بگیرد. اما نام این، ارزش اضافی نیست، یعنی چنین نیست که چون کارفرما بخور و نمیرِ هنرمند را به او پرداخته است پس ارزش واقعی نیروی کار او را داده است و در این میان ارزش اضافی جوشیده است؛ بلکه واقعاً ارزش نیروی کار او معادل است با تمام قیمت آن اثر منهای بهای کاغذ و سایر لوازم و فعالیتهایی که در مقدمه و مؤخره این کار لازم است؛ و اگر صاحب تابلو مالک کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها نباشد با مالک واقعی کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها در این مولود و فرزند سهیم می‌باشد، ولی البته سهم آنها مساوی نیست، سهم هرکدام بستگی دارد به ارزش بازاری آنها و کاری که صرف آنها شده است (چون مصنوع جمادی هستند) و بستگی دارد به میزان دخالتی که در تکوین آن اثر از لحاظ علّی و معلولی داشته‌اند.

صفحه ۲۷:

باری بنا بدین مقدمه و استدلال، این ارزش اضافی که کارگر در زمان کار اضافی ایجاد می‌نماید سرچشمه سود است.

از آنچه در بالا گفته شد پاسخ این مدعا روشن است.

در صفحه ۵۸ تحت عنوان «سرمایه» می‌گوید:

ما می‌دانیم که نیروی کار به تنهایی در جریان تولید دخالت ندارد، بلکه ابزار تولید مانند ماشینها، بنای کارخانه، مواد اولیه، مواد کمکی نیز لازم است ... ایجاد ارزش اضافی ممکن نمی‌گردد مگر به واسطه اتحاد و تشریک مساعی نیروی کار با وسائل تولید ... ماشینها، بنای کارخانه، مواد اولیه و مواد کمکی را نمی‌توان سرمایه نامید مگر به یک شرط و آن این است که این اشیاء برای ارزش اضافی و یا به عبارت دیگر برای استثمار نیروی کار مزدور به کار روند. یک چکش را اگر در دست کارگری باشد که

از محصول کار خود زندگی می‌کند نمی‌توان سرمایه نامید، در صورتی که همین چکش در یک کارخانه که در آنجا ارزش

اضافی ایجاد می‌گردد جزء سرمایه محسوب می‌شود.
تعبیر بالا که ابزار تولید هنگامی نام سرمایه دارد که برای استثمار نیروی کار مزدور به کار رود، مصادره به مطلوب در تعریف است.
در صفحه ۵۹ تحت عنوان «سرمایه ثابت و سرمایه متغیر» می‌گوید:

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۴۷۵
در بخش پیش شرح دادیم که افزار تولید و نیروی کار را مجموعاً «سرمایه» می‌نامند. در این بخش تفاوت اساسی که بین افزار تولید از طرفی و نیروی کار از طرف دیگر وجود دارد شرح می‌دهیم: اول افزار تولید مثلًا یک ماشین را در نظر می‌گیریم. همه می‌دانیم که یک ماشین می‌تواند مدت زیادی دوام کند و در تولید کالاهای مختلف شرکت کند.
البته در این مدت ماشین رفته رفته در اثر استعمال کهنه و فرسوده می‌شود ... حالا فرض کنیم یک ماشین ده هزار ریال خریده شده و این ماشین مدت ده سال دوام و کار می‌کند، پس در هر سال به اندازه یک دهم از بهای اصلی آن کم می‌شود و به بهای کالایی که در هر سال به کمک این ماشین تولید می‌شود منتقل می‌گردد. این انتقال بهای ماشین به بهای کالا ـ را «استهلاک سرمایه» می‌نامند ... این استدلال درباره یک قسمت دیگر از سرمایه که شامل مواد اولیه و مواد کمکی است صحیح نمی‌باشد، زیرا این مواد فقط یک بار در جریان تولید دخالت دارند ... کلیه ارزش این مواد یکباره به کالای جدید منتقل می‌گردد. با وجود این تفاوت، این دو قسمت از سرمایه دارای یک وجه اشتراک‌اند که ذکر آن کمال اهمیت را دارد و آن این است که نه ابزار تولید و نه مواد اولیه و کمکی قادر به ایجاد ارزش جدید نیستند، بلکه فقط می‌توانند ارزش خود را به کالای جدید منتقل سازند. این انتقال فقط به واسطه وجود کار تحقق می‌یابد.
اگر مقصود این است که افزار تولید و مواد اولیه و کمکی به تنهایی قادر به ایجاد
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۶
ارزش جدید (محصول) نمی‌باشند، درست است، ولی نیروی کار هم اینچنین است «۱»؛ و اگر مقصود این است که عملًا دخالتی در ایجاد ارزش ندارند، انکار یک امر بدیهی است. همان‌طور که در گذشته گفتیم محصول جدید مولود پدر و مادر بالاشتراک هستند. فرضیه بالا نظیر فرضیه کسانی است که می‌گویند فرزند فقط مولود پدر است و مادر ظرفی بیش نیست.
صفحه ۶۱:
آن قسمت از سرمایه را که برای تهیه ابزار کار و مواد اولیه و کمکی به کار برده می‌شود، چون در جریان تولید، کمیت خود را تغییر نمی‌دهد یعنی ارزش آن افزوده نمی‌گردد «سرمایه ثابت» می‌نامند. قسمت دیگر که برای خریداری نیروی کار است، چون در جریان تولید، کمیت آن تغییر می‌یابد «سرمایه متغیر» نامیده می‌شود.
مطابق آنچه ما گفتیم که ارزش اضافی مولود افزار کار و نیروی کار هر دوتاست، پس هر دو سرمایهٔ متغیرند و سرمایهٔ ثابت نداریم. فرقی میان پولی که صرف خرید افزار می‌شود با پولی که صرف مزد می‌شود نیست.

---

(۱) ممکن است کارخانه‌ای ایجاد گردد که احتیاج به کارگر به هیچ وجه نداشته باشد و تمام کارها را کارخانه انجام دهد،

پس احتیاجی در تولید به کارگر نباشد.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۷

سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۹

سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام

اشاره

در باب سرمایه‌داری و سوسیالیسم از لحاظ انطباق و عدم انطباق آنها با اسلام این مطلب به ترتیب ذیل باید بحث شود: سرمایه‌داری در دنیای امروز یک پدیده نو و بی‌سابقه‌ای است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی‌گذرد، و یک پدیده اقتصادی و اجتماعی نوی است که محصول پیشرفت و ترقی تکنیک جدید است؛ از این رو مستقلًا به عنوان یک مسأله مستحدث باید از آن بحث شود. فقهای عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدث کم و بیش بحثهایی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که رأس و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه‌داری است، زیرا ابتدائاً چنین تصور می‌رود که سرمایه‌داری یک موضوع کهنه و قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است؛ تجارت، اجاره، مستغلّات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکتها، همه اینها سرمایه‌داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین شده است، اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد. ولی حقیقت مطلب این‌طور نیست؛ سرمایه‌داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلًا باید درباره آن اجتهاد کرد؛ همچنانکه تجارت در دنیای جدید سرمایه‌داری با تجارت ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد. این موضوع از لحاظ اصول
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۰
علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا ادعا می‌شود که سرمایه‌داری جدید یک نوع استثمار بیّن و اکل مال به باطلِ مسلّمی است، معامله‌ای است که یک طرف محصول زحمت کشیدن دیگری را مفت و مسلّم می‌خورد و می‌برد. در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود مطلقاً صرف نظر کند، و همچو سرمایه‌داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد، و اگر بخواهد سود ببرد، هر اندازه ببرد، دزدی و غصب است.
مشخِّص اصلی سرمایه‌داری جدید (کاپیتالیسم) از سرمایه‌داری قدیم- و به طریق اولی از سوسیالیسم- این است که سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را برای فروش می‌خرد نه برای آنکه شخصاً به آن احتیاج دارد؛ با این نیروی کار، اضافه ارزش ایجاد می‌کند. اضافه ارزش که مولود نیروی کار کارگر است و طبعاً متعلق به خود او است همان سودی است که کارفرما می‌برد. این است که می‌گویند سرمایه‌داری جدید عین استثمار کارگر است.

آنچه در قدیم به عنوان اجاره بود این بود که کارگر محصول کار یا نیروی کار خود را به دیگری که به آن احتیاج داشت می‌فروخت و آن دیگری نیز آن کالا را به قیمت واقعی بازاری می‌خرید، مثلًا او را مستخدم خانه خود یا دفتر خود قرار می‌داد، و یا به وسیله او دیوار خانه خود را بالا می‌برد، اما با نیروی کار او تجارت نمی‌کرد که مستلزم این باشد که به قیمتی بخرد و به قیمت بیشتری محصول آن را بفروشد. در مضاربه می‌توان گفت هم سرمایه کار می‌کند و هم عامل و هر کدام به حسب قرارداد سهم خود را می‌برند. در مزارعه نیز هم زمین عمل می‌کند و هم عامل و هر کدام سهم خود را می‌برند؛ و بالاخره صاحب پول یا زمین نمی‌خواهد نیروی کارگر را بخرد و محصول کار او را به قیمت بیشتر بفروشد (هرچند مضاربه و مزارعه در رژیمهای غیر سرمایه‌داری نیز بنا بر اصول حضرات مورد خدشه قرار می‌گیرد «۱». در آینده ان شاء اللّه در این جهت بحث خواهد شد).

برهانی که در این زمینه اقامه شده است مشتمل بر دو پایه است:

---

(۱) بلکه قبلًا گفتیم که اگر این اصل را قبول کنیم که ارزش مساوی کار است، اشیاء یک قیمت واقعی غیر قابل تغییری پیدا می‌کنند و فروش خانه به زیادتر از قیمتی که تمام شده، یا اجاره بهای آن بیشتر از قیمت خود خانه، جزء ارزش اضافی خواهد بود مگر اینکه برای عامل زمان هم ارزش قائل شویم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۱

۱. ارزش هر چیزی به واسطه مقدار کاری است که بر روی آن صورت گرفته است؛ یعنی اولًا مالیّت و ارزش به واسطه کار پیدا می‌شود؛ و ثانیاً مقدار و میزان ارزش تابع مقدار و میزان کاری است که روی یک کالا صورت می‌گیرد.

۲. سودی که کارفرما می‌برد محصول کاری است که کارگر کرده و طبعاً به کارگر تعلق دارد. این سود، ارزش اضافی بر مزد است و بدون دلیل، سرمایه‌دار آن را به خود اختصاص داده است.

مقدمه اول نظریه‌ای است که علمای مکتب اقتصاد کلاسیک امثال آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابراز داشتند و کارل مارکس از آنها پیروی کرده است. ولی نظریه دوم یعنی نظریه ارزش اضافی ظاهراً از ابتکارات خود کارل مارکس است (هرچند می‌توان گفت که نظر دوم لازمه و نتیجه روشن نظر اول است). اما راجع به خود ارزش، یعنی راجع به منشأ ارزش: در باب ارزش چند جور می‌توان نظر داد «۱»:

الف. ارزش اشیاء ذاتی آنهاست. بعضی امور ذاتاً با ارزش‌اند و بعضی ذاتاً بی‌ارزش. امور با ارزش نیز ذاتاً با یکدیگر متفاوتند. ارزش اشیاء با ذات و ماهیت آنها مرتبط است.

این نظریه بالضروره باطل است، زیرا ارزش اشیاء مربوط به اشیاء فی حدّ نفسها نیست نظیر وزن و حجم و صلابت، مربوط است به اشیاء از آن نظر که با انسان مرتبط می‌باشند. اگر انسان نباشد ارزش به معنی اینکه اشیاء قابل تقویم باشند نیز نیست.

ب. ارزش اشیاء صرفاً قراردادی و اعتباری است. ارزش اشیاء به هیچ نحو مربوط به یکی از صفات ذاتی اشیاء یا صفات عرضی و عارضی آنها- از قبیل شکل و صورتی که بالطبع یا با عمل انسان دارا می‌باشند- نیست، بلکه بشر همان طوری

---

(۱) احتمالات باب ارزش:

الف. ارزش اشیاء یک صفت ذاتی است.

ب. ارزش مربوط است به عمل و کاری که در ایجاد آنها صورت گرفته است (علت).

ج. مربوط است به اثری که بر اشیاء مترتب است (معلول).
د. مربوط است به اثر به علاوهٔ در دسترس نبودن.
ه. صرفاً قراردادی و اعتباری است و چون مکتب سوداگران به مبادله زیاد اهمیت می‌دادند تقریباً نظر آنها این بود که مبادله ایجاد ارزش می‌کند.
و. فیزیوکراتها گفتند مبادله موجد ارزش نیست بلکه طبیعت موجد ارزش است.

که بسیاری از چیزهای دیگر را اعتبار می‌کند، مثلًا ریاست و مرئوسیت و زوجیت و ممکن است عکس آنها یا عدم آنها را نیز اعتبار کند، در مورد ارزش نیز چنین است.
این نظر نقطه مقابل نظر سابق است.
این نظر نیز باطل است. هر چند در مورد پول و خصوصاً پول کاغذی شاید بتوان گفت ارزش اعتباری دارد، اما در مورد همه اشیاء نمی‌توان گفت که ارزشها اعتباری و قراردادی است.
ارزش و مالیّت و همچنین مراتب ارزش نه ذاتی اشیاء است به معنی اینکه یک صفت واقعی شیء فی نفسه و قطع نظر از انسان باشد، و نه اعتباری است به معنی اینکه قراردادی محض باشد و با حالت واقعی اشیاء بی‌ارتباط باشد؛ بلکه صفتی است که از طرفی با حالت واقعی شیء مربوط است، یعنی با خاصیت تکوینی اشیاء به حسب جنس و ماهیت و یا به حسب صفت عرضی یا عارضی آنها مربوط است و اشیاء به واسطه اثری که بر آنها مترتب است دارای ارزش می‌شوند (نه به واسطه عملی که در ایجاد آنها صورت گرفته است)، و از طرفی دیگر با انسان مرتبط است، یعنی ارتباط با انسان است که منشأ انتزاع این صفت می‌شود. از این نظر ارزش نظیر مفید بودن و یا ملایمت است که یک صفت اضافی است ولی در عین حال عین مفید بودن و ملایمت نیست، زیرا مفید بودن و ملایمت با انسان، قابل کم و بیش شدن و بالا و پایین رفتن نیست اما ارزش این‌طور نیست، ارزش و قیمت و مالیّت و بها- یا هرچه دیگر اسم بگذاریم- نوساناتی پیدا می‌کند و مسلّماً این نوسانات مربوط به مفید بودن نیست. درجه مفید بودن نوسان پیدا نمی‌کند. عرضه و تقاضا در مفید بودن اثر ندارد ولی در ارزش و قیمت اثر دارد.
ولی از این اشکال می‌توان جواب داد به اینکه ارزش یک صفت واقعی است ولی نه به اعتبار اشیاء فی نفسها بلکه به اعتبار اشیاء برای انسان؛ و البته ارزش مساوی با مفید بودن نیست بلکه ارزش مساوی است با مفید بودن و احتیاج انسان، و چون احتیاج انسان به نوع کالاست نه به شخص، به هر اندازه که وفور و عرضه زیاد شود احتیاج به شخص کالا کمتر می‌شود و از ارزش می‌افتد تا درجه‌ای که اگر مانند هوا همه جایی شود بکلی از ارزش ساقط می‌شود. وفور و عرضهٔ زیاد از قبیل توسعه سطح اتکاء جسم است که هرچه بیشتر شود قوه ثقل تقسیم می‌شود و هرچه کمتر شود فشار قوه ثقل متوجه به یک نقطه می‌شود. این قوه همان قوه توجه و خرید

مردم است؛ و عبارت بهتر این است که بگوییم: ارزش ناشی از دو چیز است: مفید و مورد احتیاج بودن، و در دسترس نبودن به معنی در انحصار دیگران بودن؛ و هرچه که جنسی وافرتر باشد خود وفور اجباراً کالا- را از دست صاحب آن کالا- بیرون می‌آورد و به بازار می‌کشد. این نظر منطبق است با نظر عرضه و تقاضا در تعیین بها که بعداً گفته خواهد شد.
ج. نظر سوم درباره ارزش این است که ارزش تابع مفید بودن است و هر اندازه اشیاء مفیدتر باشند قهراً ارزش بیشتری پیدا می‌کنند. این نظریه نیز باطل است، زیرا اولًا ما گفتیم که اگر ارزش به معنی مفید بودن- یا لااقل تابع مفید بودن- بود و صد

درصد به آن بستگی داشت نمی‌بایست به حسب عرضه و تقاضا نوسان پیدا کند. بعلاوه ما می‌بینیم بسیاری از اشیاء با اینکه بیشتر مورد احتیاج می‌باشند، مثل نان و آب، قیمت کمتری دارند، اما بعضی چیزهای دیگر با اینکه از تجملات زندگی است و چندان مورد احتیاج نیست صدها برابر نان قیمت دارد، مانند عطر و لوازم تجمل زنانه.

د. منشأ ارزش مفید و مورد احتیاج بودن است به علاوهٔ در دسترس نبودن. (در دسترس نبودن همان ندرت یا قابلیت انحصار است که قبلًا درباره آنها و تفاوت میان آنها بحث کردیم)؛ به عبارت دیگر: عرضه و تقاضا. این همان است که قبلًا از آن یاد کردیم و از اصول علم اقتصاد نوشین نیز نقل و از زبان خود آنها انتقاد کردیم.

حاصل انتقاد آنها این است «۱» که اگر مطلب از این قرار است باید هر دو کالایی که به یک اندازه مورد احتیاج است و تقاضا دارد و به یک اندازه در دسترس است و به بازار عرضه شده است دارای یک قیمت باشد. مثلًا در هر خانه‌ای هم قیچی لازم است و هم چرخ خیاطی، پس تقاضای هر دو مساوی است، بلکه تقاضای قیچی بیشتر است، و در بازار این هر دو به حد وفور پیدا می‌شود، پس باید قیمت این دو مساوی باشد و حال آنکه این‌طور نیست. علت تفاوت قیمت چرخ خیاطی و قیچی تفاوت مقدار کاری است که روی آنها صورت گرفته است. پس ارزش و بها تابع عرضه و تقاضا نیست. بعلاوه ما می‌بینیم که ارزش و بها بر عرضه و تقاضا تأثیر دارد. اگر قیمت یک چیز زیاد باشد سبب افزایش عرضه و کاهش تقاضا می‌گردد و

---

(۱) لیکن بعداً این انتقاد رد خواهد شد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۴

اگر به عکس، ارزش پایین باشد از عرضه می‌کاهد و بر تقاضا می‌افزاید؛ و چیزی که عرضه و تقاضا را تحت تأثیر قرار می‌دهد چگونه می‌توان گفت معلول آن است؟.

ه. منشأ ارزش فقط کار است. میزان ارزش نیز بستگی دارد به مقدار کاری که روی اشیاء صورت می‌گیرد. این همان نظری است که آدام اسمیت و ریکاردو ابراز کردند و کارل مارکس نیز آن را انتخاب کرده است.

بر این نظر نیز چند ایراد وارد است:

اوّل اینکه اگر کار صد درصد منشأ ارزش است و ارزش در حقیقت عبارت است از مقدار کاری که روی یک کالا صورت می‌گیرد، چرا و به چه علت عرضه و تقاضا در ارزش نوسان ایجاد می‌کند؟ طرفداران «ارزش کار» همین قدر می‌گویند:

«نوسانات عرضه و تقاضا پیرامون سطح معینی رخ می‌دهد ولی هرگز خود آن سطح را تعیین نمی‌نماید؛ خود آن سطح را کار تعیین می‌کند.» در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۲۳ پس از آنکه تنظیم لا- یشعر روابط کار را در اجتماع مبادله‌ای نقل و انتقاد می‌کند می‌گوید:.

... در جریان این تنظیم که لا یشعر صورت می‌گیرد به ندرت اتفاق می‌افتد که بهای یک کالا به تحقیق مساوی ارزش آن کالا باشد. بدین طریق می‌بینیم که در اقتصاد مبتنی بر مبادله، تعادلی که باید در روابط تولید برقرار باشد (تعادل مقادیر کارها)، چون این تعادل در نتیجه مبادله کالاها با تنظیم لا یشعر برقرار می‌گردد، پس این تعادل ابداً ثابت و تغییرناپذیر نیست ...

این در حقیقت عذری است که در اینجا آورده شده است در مقابل اشکالی که بر اصل «ارزش کار» وارد است. قبلًا در خود این کتاب گفته شد که قوانین حاکم بر اقتصاد مانند قوانین طبیعی قطعی و تخلف‌ناپذیر است؛ و اگر این مطلب درست باشد که کار موجد ارزش است و ارزش صد درصد بستگی دارد با مقدار کار، محال و ممتنع است که تعادل میان روابط تولید یا مقادیر کارها بهم بخورد.

دوم اینکه کار علت و ایجادکننده ارزش است نه اینکه مساوی با ارزش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۵

است «۱»، آن هم یکی از علل ایجاد ارزش است نه علت منحصره؛ یعنی کار سبب می‌شود که شیء، مفید و رافع احتیاج بشود و به حالتی درآید که مفید به حال بشر باشد؛ و اگر شیء فی حد ذاته چنین بود یا اینکه بشر قادر بود با خواندن یک ورد شیئی را به آن حالت درآورد، باز آن شیء دارای ارزش می‌شد به شرط آنکه به شکلی باشد که در دسترس همه نباشد و قابلیت اختصاص و انحصار داشته باشد. و اما علت اینکه چیزی که کار بیشتری روی آن صورت گرفته ارزش بیشتری دارد از چیز دیگری که کار کمتری روی آن صورت گرفته با آنکه هر دو مفید و مورد احتیاج و به یک اندازه در دسترس می‌باشند این است که آن چیزی که کار بیشتری لازم دارد، مثل چرخ خیاطی، بالقوه از چیزی که کار کمتری لازم دارد، مثل قیچی، کمیاب‌تر است، زیرا فرض این است که این دو را کار بشر دارای ارزش می‌کند یعنی آنها را به حالت مفید درمی‌آورد، ولی از طرف دیگر بشر تابع قانون اخفّ و اسهل است، همیشه به دنبال این است که چیزی را دارای ارزش کند یعنی به صورت شیء مفید درآورد که کار کمتری بخواهد. پس آمادگی بشر برای این گونه کارها بیشتر است و در درجه اول است و به ترتیب آسانی و سختی آمادهٔ کارهای دیگر است و تنها با بالا بودن قیمت است که می‌توان جلوی نایابی آن را گرفت.

غیر از اخفّ و اسهل بودن، بی‌خطر بودن، شریف و مطابق وجدان بودن، ایضاً مطابق ذوق یا عادت شخصی بودن نیز مؤثر است. چرا جنس قاچاق گران است؟

چون بازی با جان است. چرا کارهای بی‌شرفی پول زیادتر می‌برد؟ چون منفور طبع است. چرا بعضی کارها با همه سختی فراوان است؟ چون مردم عادت کرده‌اند و یا اینکه با ذوق عده‌ای سازگار است.

پس نقضی که از طرف طرفداران اصل «ارزش کار» بر نظریه «ارزش مساوی است با مفید بودن و در دسترس نبودن» یا «قانون عرضه و تقاضا» نقل کردیم وارد نیست.

سوم اینکه اگر ارزش بستگی دارد به مقدار کار، پس علت گرانی «احجار کریمه» چیست؟ فلزات قیمتی نیز همین‌طور. خود طلا که پول اصلی است مادهٔ

---

(۱) به عبارت دیگر ارزش هر شیء ناشی از اثری است که بر آن شیء مترتب می‌شود نه از علتی که آن را ایجاد کرده است، خواه آن علت کار باشد یا غیر آن. البته اثر داشتن به تنهایی علت ارزش نیست، ندرت و تحت انحصار بودن نیز، هم در اصل ارزش هم در درجه ارزش دخیل است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۶

نقض نظریه «ارزش کار» است. در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۴۲ می‌گوید: «سکه طلا کالایی است دارای ارزش معین ...» آیا گوهرهای گرانبهای جهان از آن جهت گران‌قیمت‌اند که کار بیشتری روی آنها صورت گرفته است؟ آیا ارزش دریای نور و کوه نور به علت کار زیادی است که روی آنها صورت گرفته است؟.

چهارم اینکه پس چرا یک کالا- با ورود کالای جدیدِ مفیدتر و موافق سلیقه‌تر از لحاظ زیبایی و غیره یک مرتبه از ارزش می‌افتد؟ خواه آنکه کالای جدید از لحاظ جنس با کالای قدیم متفاوت باشد، مانند جوراب نخی و جوراب نایلون، و یا در کالای جدید ابتکاری صورت گرفته که او را مفیدتر کرده است، مانند ابتکارهای گوناگونی که در لوازم صنعتی از قبیل اتومبیل صورت می‌گیرد «۱» پنجم: دو نفر با هم و به اندازه هم کاری را صورت می‌دهند ولی یکی از آنها به واسطه ابتکار

ذاتی آن کار را به نحو احسن صورت می‌دهد و کارش ارزش بیشتری پیدا می‌کند.

ششم: بسیاری از چیزها بدون آنکه بشر کاری روی آنها صورت بدهد ارزش و مالیّت و قیمت دارند، مانند ماهیها و چوبهای جنگلی و میوه‌های جنگلی و دواهای صحرایی. قیمت آنها با زحمتی که برای تحت اختیار قرار دادن آنها کشیده می‌شود متناسب نیست؛ بلکه بعضی از آنها را زورمندها یا دولتها تنها کاری که کرده‌اند این است که مانع استفاده عموم شده‌اند.

هفتم: گاهی برای دو محصول طبیعی مثل جو و گندم به اندازه هم انرژی صرف می‌شود و مع ذلک ارزش آنها با هم متفاوت است. اگر گفته شود به حکم قانون طبیعی «تلاش کمتر برای سود بیشتر» محال است که بشر با توجه به اینکه از دو کار یکی از آنها سود بیشتری دارد انرژی خود را صرف کار کم‌سودتر بکند، چگونه ممکن است به تولید جو- در مثال بالا- بپردازد؟ جواب این است: این در صورتی است که شرایط از هر جهت برای هر دو کار مساوی باشد. ولی گاهی به واسطه شرایط مکانی یا زمانی، در جایی یا زمانی که می‌شود به تولید محصول کم‌سودتر

---

(۱) همچنین یک اتومبیل به صرف اینکه چند ماه کار کرد و از دست اول بودن خارج شد، در حدود ربع و یا ثلث قیمتش کاهش می‌یابد، در صورتی که از مقدار کار مجسم هرگز به آن اندازه کاسته نشده است، به عبارت دیگر یک صدم آن هم استهلاک نشده است، چرا؟ چون دست اول بودن و بکر بودن، برای روح متجمل و خودپرست بشر ارزش خاصی دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۷

پرداخت، به محصول پرسودتر نمی‌توان پرداخت. مثلًا ممکن است زمین مساعد برای گندم کاری یا چغندرکاری نباشد یا آب لازم که از کوهستان رایگان می‌آید برای محصول پرسود کافی نباشد و یا آنکه زمانی را که کشاورز صرف تولید محصول کم سود می‌کند مساعد برای تولید محصول پرسود نیست. محصول پرسود، از لحاظ زمانی و مکانی محدود می‌گردد به حد معین، ناچار کشاورز در خارج از آن حدود به کار دیگر می‌پردازد. حتی دیده می‌شود که یک کشاورز در شبهای بلند زمستان وقت خود را صرف نخ‌ریسی که از عهده یک پیرزن مفلوک نیز می‌آید و برای آن کشاورز ممکن است ساعتی یک ریال مثلًا بیشتر ارزش نداشته باشد می‌کند در صورتی که کار او در روز در صحرا اقلًا ساعتی ده ریال ارزش دارد، چرا؟
چون در شب و در زیر کرسی کار تولیدی دیگری نمی‌تواند انجام دهد.

هشتم: دلیل دیگر بر اینکه ارزش مربوط است به اثر کار، یعنی قابلیت استفاده نه مقدار صرف کار، این است که ممکن است شخصی به واسطه وضع خاص برای کار کوچکی مجبور باشد انرژی زیاد مصرف کند ولی چون اثر کارش زیاد نیست کارش ارزش کمتری دارد؛ مثل اینکه فی المثل شخص افلج مأمور پف کردن، و شَل مأمور نامه‌رسانی و ضعیف البصر مأمور دیده بانی شود.

نهم: در نظریه «ارزش کار» به کار فقط از جنبه مادی و صرف انرژی و به عبارت دیگر از جنبه مشترک حیوانی و باربری توجه شده است «۱»؛ ارزش و اهمیت کارها متناسب با مقدار انرژی که معمولًا برای ایجاد آنها لازم است در نظر گرفته شده و به جنبه‌هایی که انسان با یک قدرت معنوی یعنی با ابتکار و به واسطه هوش و استعداد و ذوق آن را بهتر و عالیتر ایجاد می‌کند توجه نشده است. اگر همه کارها از قبیل عملگی بود مطلب از همین قرار بود. کارهای به اصطلاح ساده همین‌طور است، اما کارهای عالی و انسانی این‌طور نیست. آیا ارزش تألیفات، نقاشیها، خطاطیها، منبّت‌کاری‌ها، خاتم‌کاری‌ها، کاشی‌سازی‌ها بستگی به مقدار کاری دارد که صرف آنها شده است؟ آیا اگر فی المثل حافظ و سعدی می‌خواستند از حق التألیف کتابهای خود استفاده کنند و ثروت سرشاری به دست می‌آوردند، به واسطه کار زیادی است

(۱) طبق این نظریه یک کشاورز که با یک گاو زراعت می‌کند، زمین را شخم می‌زند و صاف می‌کند و با او خرمن را می‌کوبد، سهم گاو از سهم انسان که نقشه و ابتکار عمل در دست او است بیشتر است، زیرا گاو انرژی بیشتری مجموعاً صرف کرده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۸

که کرده‌اند یا به واسطه ابتکار و الهامی است که دریافته‌اند؟.

دهم: این که طرفداران «ارزش کار» قطعی و مسلّم می‌گیرند که انسان همواره کوشش می‌کند از تلاش خود سود بیشتری ببرد پس محال است که کار پرسودتر را به خاطر کار کم‌سودتر ترک کند، درست نیست. این نظر مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است؛ مبتنی بر این است که محرک اصلی بشر در همه تولیدها و کارها منافع اقتصادی باشد و حال آنکه منافع اقتصادی یکی از محرکات بشری است. در کارهای اقتصادی غالباً همین‌طور است که هدف اصلی تحصیل سود و منفعت مادی است، ولی سایر کارها که ارزش اقتصادی نیز دارد اکثر بر خلاف است. مثلًا اکثر معلمین شغل خود را نه به واسطه اینکه درآمد بیشتری دارد بلکه به واسطه اینکه کار شریفی است و مورد علاقه آنهاست قبول کرده‌اند. برخی از کشاورزان در کنار محصولهای پرسود به ایجاد محصولهای پرزحمت و کم سود و نمونه نیز می‌پردازند، فقط به خاطر اینکه از این افتخار برخوردار باشند که در مزرعه آنها همه گونه محصول وجود دارد. در میان مؤلفین یا نقاشان آثاری یافت می‌شود که مورد پسند عامّه است و کار کمتری لازم دارد، و آثاری یافت می‌شود که مورد استفاده خاصه است ولی زحمت فوق العاده‌ای لازم دارد. از لحاظ اقتصادی صرفه با کار اول است ولی مؤلف یا نقاش هرگز حاضر نیست تمام وقت خود را صرف کار ساده پرسود بکند. مرحوم قمی کتاب مفاتیح را در چند ماه و سفینة البحار را در ۲۵ سال تألیف کرد.

سفینة البحار تقریباً صد برابر مفاتیح است و سود آن یک صدم مفاتیح (اگر مؤلف می‌خواست حق التألیف بگیرد)، ولی مؤلف هرگز حاضر نیست وقت خود را صرف کارهایی نظیر مفاتیح بکند. خود نویسنده این اوراق، با صرف وقت کم در داستان راستان سود بهتری می‌برد از صرف وقت زیاد در تدریس اسفار یا تألیف اصول فلسفه و غیره، ولی هرگز حاضر نیست عقربه فعالیت خود را متوجه سود اقتصادی به تنهایی بکند.

یکی از ایرادهای مهم بر اصل «ارزش کار» این است که به فعالیتهای بشری بیش از حد جنبه مادی و سودجویی (سود اقتصادی) داده شده است. مثل این است که همه کارها از نوع عملگی دانسته شده است و حال آنکه در همان عملگی نیز سر عملگی مزد بیشتر دارد، نه به واسطه صرف انرژی بیشتر، بلکه به واسطه زبر و زرنگی بیشتر سر عمله.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۹

یازدهم: نظریه «ارزش هر چیز مساوی کاری است که صرف تولید آن چیز شده است» نقش فعال طبیعت را که قادر است دهها و بلکه صدها برابر کاری که صرف آن می‌شود تولید کند و به تعبیر قرآن شریف: کَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِی کُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ «۱» مورد غفلت قرار داده است. حد اکثر این است که نظریه «ارزش کار» در مورد طبیعت مرده و مصنوعات جمادی مثل خانه و کارخانه و کفش و کلاه و غیره صادق باشد؛ در مورد طبیعت زنده صادق نیست. طبیعت زنده- همان طوری که فیزیوکراتها گفته‌اند- بیش از مقداری که صرف آن می‌شود نتیجه و بار می‌دهد «۲» خصوصاً شاهکارهای طبیعت. آیا می‌توان گفت لزوماً ارزش گوشتی که در بدن یک کرّه اسب و یا اسب قیمتی هست معادل است با کاه و جو و علفی که حیوان خورده است؟ این درست مثل این است که بگوییم ارزش یک اندام زیبا و یک چشم و ابرو و چهره دلربا معادل است با

خرجی که صرف تولید آن شده است، در صورتی که بشر حاضر است میلیونها ریال صرف آن کند و اگر مانند خواجه حافظ بی‌پول باشد بگوید:

شهری است پر کرشمه و خوبان ز شش جهت چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

شیراز معدن لب لعل است و کان حسن من جوهری مفلس از این رو مشوّشم

و به همین دلیل- همان طوری که قبلًا گفتیم- هرگز نمی‌توان گفت ارزش نیروی کار معادل خرجی است که صرف تولید آن شده است «۳».

---

(۱) بقره/ ۲۶۱

(۲) همان طوری که قبلًا اشاره کردیم مطابق نظر بعضی از فلاسفه الهی طبیعت مرده علت اعدادی طبیعت زنده است نه علت ایجابی آن. لهذا مانعی ندارد که معلول بر علت افزایش داشته باشد.

(۳) این برهان را به این شکل نیز می‌توان بیان کرد که با مسأله ارزش اضافی نیز بستگی پیدا کند: اگر «ارزش کار» است آیا هر شیء صاحب ارزش فقط ارزش خود را می‌تواند پس بدهد و به غیر منتقل کند، یا قادر است اضافه ارزش بر ارزش واقعی خود ایجاد کند؟ اگر قادر نیست پس لازم می‌آید تکامل اقتصادی هرگز رخ ندهد و این خلاف ضرورت است. اگر قادر است ایجاد کند پس ناچار یک موجود می‌تواند اضافه ارزش ایجاد کند و در این صورت نمی‌توان فقط این را به نیروی بازوی انسان اختصاص داد؛ یا تمام موجودات این‌طور هستند و یا خصوص طبیعت زنده این‌طور است و این یا از آن جهت است که طبیعت زنده قادر است بیش از مقدار ماده‌ای که صرف آن شده است نیرو و ماده تولید کند (طبق نظر صدرالمتألهین) و یا از آن جهت است که کار یگانه عامل ایجاد ارزش نیست، خود طبیعت نیز ایجاد ارزش می‌کند و ارزش کار نیست، کار یکی از علل و عوامل ایجاد ارزش است؛ ارزش عبارت است از ارج داشتن چیزی و آن تابع فایده و احتیاج است از طرفی، و تابع ندرت و قابلیت انحصار است از طرف دیگر.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۰

مطابق نظر «ارزش کار» ناچار باید ارزش واقعی نیروی کارگر را معادل حد اقل زندگی او دانست و الا قاعده کلی «ارزش کار» در مورد این کالای بالخصوص یعنی نیروی کار بهم می‌خورد. پس ناچار باید قانون مفرغ را که مالتوس و دیگران ابداع و تأیید کرده‌اند «۱» آقایان یک قانون عادلانه بدانند؛ چیزی که هست، مدعی هستند که در این میان یک اضافه ارزش می‌جوشد که محصول عمل کارفرما نیست و کارفرما آن را می‌برد. جرم کارفرما به عقیده آقایان این نیست که مزد کارگر را کمتر از میزان واقعی می‌پردازد، جرمش این است که اضافه ارزش را مجّاناً می‌برد؛ در صورتی که اضافه ارزش محصولِ چیزی است که به عقیده آقایان، کارفرما به نرخ عادلانه آن را خریده است؛ چرا باید کارفرما را ظالم و استثمارگر دانست؟ اگر شخصی فی المثل گاو و یا گوسفندی را به قیمت عادله بخرد و از نیروی تولید بچه و شیر اینها بیش از مقدار کاری که صرف تولید اینها کرده است سود ببرد، باید او را مفتخوار و ظالم دانست؟!.

نظریه مارکس در باب اضافه ارزش بیش از آن اندازه که اثبات کند کارفرما استثمارگر است، اثبات می‌کند که استثمارگر نیست. آن وقت می‌توان کارفرما را استثمارگر دانست که مزد کارگر را با مقیاس اثر کارش بسنجیم نه با مقیاس علل ایجاد نیروی کار وی. اگر با مقیاس اثر کار وی بسنجیم آن وقت می‌توانیم ادعا کنیم که قیمت واقعی مزد کارگر باید به تناسب اضافه تولید بالا برود و حق طبیعت زنده در مقابل حق طبیعت مرده باید محفوظ بماند.

می‌توان بیـان بالا ـ را دلیل دوازدهم بر رد نظریه «ارزش کار» دانست، به این بیان که اگر ارزش هر چیز مساوی کاری باشـد که صرف ایجاد آن شـده است لازم می‌آیـد که ارزش نیروی کار معادل مخارج کارگر باشد نه بیشتر. پس لازم می‌آید که قانون مفرغ عادلانه باشد و کارفرما اضافه ارزش را بحق ببرد و کار ظالمانه‌ای صورت نداده باشد.

به طور کلی نظریه «ارزش مقدار مصرف انرژی از نظر تعادل مقادیر واقعی

---

(۱) رجوع شود به کتاب عقاید بزرگترین علمای اقتصاد ص ۸۲ و ص ۹۰.

کارها و استحقاقها برای بهره‌ها» یک نظریه ضد کارگری است.

در کتـاب تاریـخ عقایـد اقتصادی تألیف لوئی بـدن، ترجمه دکتر هوشـنگ نهاونـدی نظریه ارزش مارکس را انتقاد می‌کنـد به کمتر از انتقاداتی که ما کردیم. اضافاتی که در آنجا هست یکی این است که می‌گوید:

عصـاره نظریه مـارکس این است که اسـاس ارزش تنهـا بر کارِ دستی نهاده شـده و تنها بازوی انسان ممکن است خلاق ارزش باشـد؛ نه اختراع تولید ارزش می‌کند نه سازمانگذاری و نه مدیریت «۱» این بیان از نظر مولّـد ارزش بودن سازمان و مدیریت، بیـان تـازه‌ای است، از آن نظر که با اینکه قبول کنیم که منشأ ارزش کار است، بایـد قبول کنیم که سازمان و همچنین مـدیریت در ایجاد کار مؤثر است.

در صفحه ۱۴۳ آن کتاب می‌گوید:

کار به خودی خود به وجودآورنده ارزش نیست. یک تابلوی نقاشـی زننده نازیبای نامأنوس ارزشـی ندارد و لو آنکه ساعتهای طولانی برای ساختن و پرداختن آن به هدر رفته باشد.

این بیان چنـدان تازه نیست، فقط مؤیـد نظری است که قبلًا گفتیم که کار مساوی ارزش نیست، موجـد ارزش است، همچنانکه جنس و فرم و ابتکـار نیز موجـد ارزش است. حقیقت ارزش عبـارت است از مفیـد و مطلوب بـودن در زمینه عـدم عمـومیت و رایگانی، و به عبارت دیگر در زمینه ندرت، و یا به عبارت دیگر در زمینه قابلیت تخصیص و انحصار.

ایضاً در همان صفحه می‌گوید:

---

(۱) تاریخ عقاید اقتصادی، ص ۱۴۲

نتیجه منطقی نظریه مـارکس این است که ارزش در زمان تغییر نمی‌کنـد، ولی همه می‌دانیم که این‌طور نیست؛ شـراب خوب با گذشت زمان ارزش بیشتری می‌یابد، حال آنکه ...

این ایراد بایـد به دو ایراد تجزیه شود: یکی اینکه عامـل زمـان بمـا هو هو ایجـاد ارزش می‌کنـد به عنوان قـدمت، مثـل عتیقه‌ها، سکه‌های قـدیم، خطوط قـدیم، بناهای قدیمی، امثال اینها. دیگر اینکه خود طبیعت در طول زمان تأثیراتی می‌کند که ارزش را بالا می‌برد. ترشی کهنه، سیر هفت‌ساله و غیره از این قبیل است.

معلـوم می‌شود که طـبیعت مرده (البته طـبیعت نه صـنعت) نیز احیانـاً ماننـد طـبیعت زنـده مولّـد ارزش می‌شود از راه اینکه عمل می‌کند، با این تفاوت که طبیعت زنده مولّد مثل است و افزایش دهنده است ولی طبیعت جامد فقط تغییرات کیفی می‌دهد.

از مجمـوع آنچـه گـذشت معلـوم شـد که ارزش نه ذاتی اشـیاء است که از قبیـل صـفات فی نفسه اشـیاء باشـد، و نه اعتبـاری و

قراردادی است. اصل ارزش ناشی از مفید بودن است- که منشأ و مبدأ تقاضاست- به علاوهٔ ندرت وجود، ولی البته ندرت وجودی که مبدأش قابلیت تملک و انحصار باشد. و اما درجه ارزش، یعنی بها و قیمت خاص، بستگی دارد به مقدار تقاضا و مقدار ندرت و عدم ندرت، یعنی در دسترس بودن و نبودن. کار، در طول عرضه و در دسترس قرار دادن از یک طرف، و مفید کردن و مورد تقاضا قرار دادن از طرف دیگر است، نه در عرض آنها؛ چنانکه قبلًا گذشت.

و اما بحث دوم، یعنی بحث ارزش اضافی.

در گذشته گفتیم که اگر ثابت شود سرمایه‌داری مستلزم این است که کارفرما سودی را که صد درصد به کارگر تعلق دارد می‌برد، نمی‌تواند مشروع باشد.

سوسیالیستها این مطلب را با برهان خاصی خواسته‌اند اثبات کنند. (ما خود راه خاصی در آینده ذکر خواهیم کرد برای نامشروع بودن سرمایه‌داری.) مطابق فرضیه سوسیالیستها اثبات این مطلب متوقف بر اثبات دو مطلب دیگر است: اول اینکه ارزش هر چیزی مساوی کاری است که در آن چیز صورت گرفته است. دوم اینکه ارزش اضافی که در سرمایه‌داری پدید می‌آید فقط و فقط ناشی از نیروی کارگر است، افزار تولید دخالتی در اضافه ارزش ندارد.

ما اصل اول را باطل شناختیم، علی‌هذا احتیاجی به ابطال نظر مارکس در باب ارزش اضافی نداریم؛ ولی فعلًا بنا می‌گذاریم بر قبول اصل اول که آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابداع کردند و مارکس از آنها پیروی کرد؛ یعنی قبول می‌کنیم که ارزش هر چیز ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است.

اکنون ببینیم تکلیف اضافه ارزش چه می‌شود؟ در اینجا به نظر ما در چند مطلب باید بحث شود:.

الف. آیا استفاده از نیروی کار به منظور فروش و استفاده از حاصل آن، و به عبارت دیگر استفاده از اضافه ارزش، از مشخصات کاپیتالیسم جدید است یا آنکه حتی در نظام اقتصاد ساده قدیم نیز بوده است؛ و اگر در قدیم هم بوده است پس مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید چیست؟ و به عبارت دیگر فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید چیست؟.

ب. آیا همان‌طور که ارزش هر چیزی ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است، قدرت ایجاد ارزش هر چیز نیز به اندازه ارزش خود آن چیز است؟ یا ممکن است چیزی بیش از اندازه ارزشی که دارد ارزش ایجاد کند، و به عبارت دیگر بیش از اندازه کاری که در ایجاد آن صورت گرفته کار تحویل دهد؟ به عبارت دیگر آیا مقدار کاری که از اشیاء ساخته است حد اکثر مساوی است با مقدار کاری که در آنها تراکم یافته، و هر چیزی فقط قادر است مقدار کار متراکم شده در خود را به دیگری منتقل کند، یا قادر است بیش از آن مقدار کاری که صرف خودش شده است به دیگری منتقل نماید؟ به عبارت دیگر، مطابق اصطلاح مارکسیستها، آیا ارزش اشیاء، ثابت است یا متغیر؟ یا شقّ سومی در کار است و باید قائل به تفصیل شد و آن اینکه بعضی اشیاء قادر نیستند و بعضی اشیاء دیگر قادرند. اگر اینچنین است رمز این تفاوت در کجاست؟.

ج. آیا نظریه ارزش اضافی کارل مارکس سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه داده است یا برعکس، آن را عادلانه جلوه داده است؟ به عبارت دیگر آیا مارکس سرمایه‌داری را از جنبه اخلاقی و حقوقی تبرئه و تطهیر کرده و قانون مفرغ را تصحیح کرده است، یا ظالمانه بودن آنها را به ثبوت رسانده است؟.

د. ارزش اضافی از نظر ما مربوط به عادلانه نبودن مزد است از طرفی، و به

استثمار مصرف‌کننده است از طرف دیگر، و مربوط به ماشین است از جانب سوم ..

ه. آیا سودی که بازرگان می‌برد سهمی از اضافه ارزش تولیدکننده است، آنچنان که سوسیالیستها می‌گویند، و در نتیجه بازرگان تولیدکننده را استثمار می‌کند، یا سودی که می‌برد اگر زائد بر مقدار کار و ابتکاری است که به خرج می‌دهد استثمار مصرف‌کننده است نه شرکت در ارزش اضافی تولیدکننده (و یا هر دو)؟.

سوسیالیستها روی قاعده‌ای که دارند مبنی بر اینکه هر چیزی جبراً در حدود قیمت واقعی خود به فروش می‌رسد و بازار تعیین‌کننده ارزش واقعی است، ناچارند که سودهای ناروای بازرگانی را تعدی به حقوق تولیدکنندگان بدانند و بس. اما به نظر ما که این مطلب را قبول نداریم سود ناروای بازرگان ممکن است تعدی به حقوق تولیدکننده باشد، و ممکن است تعدی به حقوق مصرف‌کننده بوده باشد ..

و. «۱» ریشه اضافه ارزش را در کاپیتالیسم جدید باید در خود تکنیک و صنعت دانست. این مخترعین هستند که توانستند ابزارهایی بسازند که بتوانند صدها و بلکه میلیونها برابر کاری که صرف ایجاد آنها شده است کار تولید کنند و طبیعت را استخدام کنند. سرمایه‌دار محصول علم را که اثر نبوغ دانشمند و پیشرفت اجتماع است و به اجتماع تعلق دارد نه به فرد «۲»، با خریدن استخدام می‌کند و از طرف دیگر نیروی کارگر را استخدام می‌کند و سود سرشار می‌برد. ریشه خلافکاری سرمایه‌داری جدید و همچنین تجارت را تا آنجا که با کارخانه‌داری مربوط است باید در تحت اختیار قرار دادن وسائلی که به عموم مردم تعلق دارد و قابل خریدوفروش نیست جستجو کرد. سوسیالیسم تنها از این راه است که قابل توجیه است «۳».

---

(۱) این قسمت مربوط است به قسمت اول و قسمت چهارم [یعنی بندهای الف و د]؛ مطلب جداگانه‌ای نیست.

(۲) زیرا حتی خود دانشمند نمی‌تواند اختراع را در انحصار خود قرار دهد.

(۳) اختراع و صنعت نظیر تألیف کتاب است. امتیاز کتاب تعلق دارد به مؤلف. مالک کاغذ و قلم حق دارد از روی نسخه ملکی خود برای مطالعه خود نسخه‌ای استنساخ کند، اما حق ندارد با کاغذ و مرکّب و حروف چاپی و ماشین خود هزار نسخه از روی نسخه خود چاپ کند و به فروش برساند. در قدیم که چاپ نبود حق تألیف نبود، ولی ماشین این حق را ایجاد کرده است. این حق را اجتماع اعتبار می‌کند. ولی چرا این حق در مورد صنایع و اختراعات اعتبار نمی‌شود؟ چه فرق است میان کتابی که تألیف می‌شود و هزاران نسخه از آن به منظور تجارت چاپ می‌شود، و ماشینی که اختراع می‌شود و هزارها ماشین نظیر آن بعداً ساخته می‌شود؟ آیا استفاده دیگران از ابتکار او نظیر استنساخ کتاب با قلم است یا نظیر چاپ برای فروش است؟ به عقیده ما شقّ سوم است که مشابه شقّ دوم است؛ برای استفاده شخصی نیست، برای تکثیر مثل و فروش آنها هم نیست، بلکه برای استفاده مادی از محصول کار آن ماشین است، و بالاخره برای تجارت با محصول زحمت دیگری است. بلی، کسی که کارخانهٔ ساختن آن ماشین را دایر می‌کند، عیناً نظیر کسی است که کتاب دیگری را چاپ می‌کند و دنیا از آن نظر تا حدی مالکیت و امتیاز قائل است. و اما کسی که یک ماشین تولیدکننده می‌خرد، مانند کسی است که یک کتاب می‌خرد، با این تفاوت که کتاب مولّد نیست ولی ماشین مولّد است و کار ایجاد می‌کند و خود به خود مبدأ ثروت است و مشابه طبیعت است؛ قدرت ایجاد ارزش او آن قدر با کاری که صرف آن شده است تفاوت دارد که شبیه طبیعت است. در اجتماع چیزی به وجود آمده است که مثل طبیعت قادر است با کار کم که صرف آن می‌شود، و احیاناً بدون کار، ایجاد ارزش کند. علی‌هذا مخترع ماشین، تنها محصول کار نمی‌فروشد، او خالق چیزی است که آن چیز خالق کار است و خالق ارزش است؛ به دست او چنین چیزی جاری شده است؛ لهذا نمی‌تواند آن چیز مملوک شخصی باشد و مبادله شود، در عین اینکه به مخترع باید پاداش داده

شود. می‌توان گفت حق التألیف نیز پاداش است نه مال که مثل مالهای دیگر مبادله شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۵

این وسائل بر دو قسم است: وسائل و منابع طبیعی، و وسائل و منابع صناعی. به همین دلیل سوسیالیسم، هم در قدیم می‌توانسته است وجود پیدا کند (به واسطه منابع طبیعی) و هم در جدید (که منابع صناعی نیز به آن افزوده شده است) ..

اما قسمت اول: هرچند سوسیالیستها مدعی هستند که اضافه ارزش به واسطه خریدوفروش نیروی کارگر، از مشخصات سرمایه‌داری جدید است، چنانکه قبلًا گذشت، ولی به عقیده ما در قدیم نیز وجود داشته است. کارخانه‌های قالی‌بافی و پارچه‌بافی و دستگاههای زرگری و قلم زنی و حتی خیاطیهای وسیع و کفاشیهای وسیع و غیره، همه اینها یک عده کارگر می‌گیرند و می‌گرفته‌اند و مزد معین به آنها می‌داده‌اند و با کار آنها تجارت و معامله می‌کرده‌اند؛ چیزی که هست، همین معنی در عصر جدید و عصر ماشین توسعه پیدا کرده است. صرف توسعه و تغییر کمّی، ماهیت شیء را عوض نمی‌کند مادامی که منجر به تغییر کیفی نشود.

مشخّص اصلی سرمایه‌داری

به عقیده ما مشخّص اصلی سرمایه‌داری که آن را موضوع جدیدی از لحاظ فقه و اجتهاد قرار می‌دهد دخالت ماشین است. ماشینیسم صرفاً توسعهٔ آلت و ابزار تولید نیست که انسان ابزار بهتری برای کاری که باید بکند پیدا کرده است، بلکه تکنیک و صنعت جدید ماشین علاوه بر بهتر کردن ابزارها ماشین را جانشین انسان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۶

کرده است.

ماشین مظهر فکر و اراده و نیروی انسان بما هو انسان است، مظهر تکامل اجتماع بشری است، تجسم تمدن تاریخی بشری است، حاصل تلاشهای عظیم فکری چند هزار ساله بشری است. ماشین جانشین انسان است نه آلت و ابزار انسان؛ یک انسان مصنوعی است. ماشین به جای انسان نخ می‌ریسد و پارچه می‌بافد. ماشین شخم می‌زند و درو می‌کند. ماشین جوراب می‌بافد. ماشین می‌نویسد. ماشین می‌دوزد.

ماشین الک می‌کند. ماشین کارهایی که انسان با شعور مستقیم خود انجام می‌داد انجام می‌دهد. ماشینیسم این‌طور نیست که ابزار دستی انسان را تکمیل کرده باشد، مثل اینکه بیل بهتر و ظرف بهتر و کارد و چاقوی بهتر یا قیچی بهتر در اختیار انسان قرار دهد؛ حتی این‌طور نیست که به جای قوه و بازوی انسان قوه‌ای از طبیعت استخدام کرده باشد و کارش فقط این باشد که مثلًا ابزاری را که انسان با دست خود باید حرکت دهد یا فشار دهد ماشین حرکت می‌دهد و فشار می‌دهد؛ نه، بالاتر از این است؛ ماشین تمام کارهای انسان را دقیقتر و با راندمان بیشتر و محصول بیشتر انجام می‌دهد «۱». در گذشته چنین نبود، در گذشته سرمایه‌دار فقط نیروی کارگر را می‌خرید و ابزار ساده‌ای در اختیار او قرار می‌داد و با محصول کار کارگر تجارت می‌کرد؛ ولی امروز ماشین می‌خرد و ماشین قدرت دارد صد برابر کارگر کار کند؛ ماشینها جای انسان را گرفته‌اند؛ ماشین انسان فلزی است؛ ماشین قادر است اضافه ارزش تولید کند، صدها برابر کاری که صرف تولید وی شده است ارزش تولید کند؛ ماشین بردهٔ مشروع اجتماع بشری است. پس حقیقت درست عکس نظر کارل مارکس است؛ ماشین سرمایه متغیرتر از نیروی کارگر است و در عین حال- چنانکه بعداً خواهیم گفت- همین جهت پایه و مبنا و اصل اساسی توجیه کنندهٔ سوسیالیسم است. مشخّص اصلی سرمایه‌داری جدید این است که سرمایه‌دار ماشین را با این قدرت عظیم در اختیار خود قرار

می‌دهد، در صورتی که او نه خالق ماشین است و نه مخترع آن، فقط خریدار و مالك اوست.

---

(۱) آنچه در قدیم در مورد کارفرما (ابزار کار) می‌گفتند که کارفرما کار می‌کند و کدبانو لاف می‌زند، به طور حقیقت در مورد ماشین صدق می‌کند؛ و الّا کارفرمای قدیم فقط ابزاری بود به دست انسان، و انسان بود که با آن کار می‌کرد. در قدیم انسان مثلًا با شمشیر آدم می‌کشت، ولی حالا موشك شهری را خراب می‌کند. ابزار بودن ماشین برای انسان در حال حاضر، نظیر ابزار بودن انسان برای انسان است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۷

آیا اینچنین منبعی می‌تواند مملوك شخصی باشد؟ یا حتماً باید مانند منابع عمومی طبیعی در اختیار عموم باشد؟ ماشین از آن نظر این قدر قدرت تولید دارد که جای شعور مستقیم انسان را گرفته است، به علاوهٔ نیروی عظیم فلز و بخار و برق و غیره؛ در حقیقت انسان است با عضلات فلزی و نیروی برق و بخار. در حقیقت شعور مخترع است که اینهمه کار با این ابزار را انجام می‌دهد. ماشین مظهر فکر و شعور مخترع، به عبارت بهتر مظهر پیشرفت و ترقی و تکامل اجتماع است که در اختیار سرمایه‌دار قرار گرفته است. ماشین یک قطعه فلز ساده مثل کارد نیست که خاصیت شعور طبیعی انسان منفرد باشد، یک چوب ساده نیست که از جنگل بریده شده باشد و به اجتماع بلکه به انسان ارتباط نداشته باشد. ماشین که کار می‌کند، در حقیقت مغز فلان دانشمند است که با آلات فلزی کار می‌کند، بلکه مغز اجتماع و ترقی اجتماع است، و بالاخره اجتماع بما هو اجتماع است که به صورت ماشین در طول صدها قرن درآمده و کار می‌کند؛ نبوغ جامعه انسانی در امتداد تاریخ است که به این شکل درآمده است.

اینجاست که ما می‌توانیم ادعا کنیم که سوسیالیسم مارکس واژگونه است، به جای آنکه پایش در زمین و سرش به آسمان باشد، سر در زمین و پا در آسمان دارد.

سوسیالیسم مارکسیسم مبتنی بر این اصل است که ماشین سرمایه ثابت است و نیروی کار سرمایه متغیر؛ در عین حال قادر نیست که ثابت کند چرا نیروی کار یا نیروی بازوی انسان سرمایه متغیر است و ماشین سرمایه ثابت؛ در صورتی که طبق اصل «ارزش کار» ارزش هر دو به اندازه کاری است که صرف تولید آنها شده است و هر چیزی طبق اصول مادی حضرات فقط قادر است حد اکثر، کاری که صرف در خودش شده است تولید کند. اما سوسیالیسمی که پایه‌اش اکنون ریخته می‌شود مبتنی بر اصل تغیر سرمایه ماشینی است.

سوسیالیسم مارکسیسم حد اکثر این است که مدعی می‌شود سرمایه‌دار از طریق غیر مشروع سود می‌برد، اما چرا سرمایه‌اش باید از او انتزاع و به اجتماع سپرده شود، جوابی ندارد؛ اما مطابق این سوسیالیسم علتش این است که ماشین تعلق به اجتماع دارد و از اول فرد نمی‌تواند مالك آن بشود. بعلاوه- چنانکه قبلًا گفتیم و بعداً نیز توضیح خواهیم داد- سوسیالیسم مارکس بیش از آنکه سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه دهد عادلانه جلوه می‌دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۸

و اما قسمت دوم: این مطلب که اشیاء فقط آن اندازه می‌توانند کار ایجاد کنند که کار صرف آنها شده است، اگر کار صرف شده را اعم بگیریم یک مطلب فلسفی است و با قانون لاوازیه ارتباط پیدا می‌کند که می‌گوید: «هیچ چیز، موجود و هیچ چیز معدوم نمی‌شود. موجود شدن‌ها و معدوم شدن‌ها عبارت است از ترکیب و تجزیه؛ و مجموع ماده و انرژی یک مقدار ثابتی دارد.» ولی از طرفی اصل لاوازیه حد اکثر این است که در مورد طبیعت مرده صادق باشد نه طبیعت زنده. ما در مقاله «اصالت

روح» «۱» درباره این مطلب بحث مختصری کرده‌ایم و مطلبی هم از کتاب مقدمه‌ای بر فلسفه تألیف ازوالد کولیه نقل کرده‌ایم. از طرف دیگر این قاعده بر فرض صحت، مربوط به مطلق کاری است که در طبیعت در ایجاد اشیاء صرف می‌شود. مثلًا پولاد که به وجود می‌آید سالها بلکه قرنها کار در طبیعت صورت می‌گیرد تا پولاد به وجود می‌آید؛ و البته مقدار کاری که انسان برای استخراج و تصفیه و ذوب و غیره می‌کند نسبت به مقدار کاری که در طبیعت روی پولاد صورت گرفته ناچیز است. مجموع کاری که پولاد انجام می‌دهد مساوی است با مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده است. اما کاری که صرف تولید پولاد شده منحصر به کارهایی که برای انسان مفید است، یعنی کارهایی که ایجاد ارزش می‌کند، نیست. مانعی ندارد که پولاد صدها بلکه هزارها برابر کاری که انسان روی آن انجام داده است به نفع انسان انجام دهد؛ همچنانکه ابزارهای ساده مانند بیل و تیشه و تیرچوبی و چرم و نعل کفش نیز مجموع کاری که به نفع انسان می‌کنند با مجموع کاری که انسان روی آنها صورت داده مساوی نیست. گذشته از همه اینها سخن در این است که آیا ارزش هر چیز مساوی است با ارزش اشیائی که صرف ایجاد آنها شده است؟ و ما از اصل قبول نداریم که ارزش اشیاء بستگی دارد به مقدار کاری که صرف ایجاد آنها شده است، بلکه بستگی دارد به مقدار اثری که از آنها برای انسان هست به علاوهٔ ندرت وجود و قابلیت انحصار ..

و اما قسمت سوم: به عقیده ما کارل مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه بدهد عادلانه جلوه داده است، آن را تبرئه و تطهیر کرده است. در کتاب عقاید بزرگترین علمای اقتصاد می‌گوید: «کارل مارکس نظریه «ارزش کار»

---

(۱) [در کتاب مقالات فلسفی]

را از علمای کلاسیک گرفت و لیکن به عکس آنها علیه سرمایه‌داری به کار برد.» من می‌گویم مارکس نیز ندانسته آن را به نفع سرمایه‌داری به کار برد. اگر ما به شعارهای مارکس توجه کنیم او مخالف سرمایه‌داری است، اما اگر شعارها را کنار بگذاریم و بخواهیم اصول فلسفه او را بپذیریم باید او را از یک نظر پایه‌گذار سرمایه‌داری بدانیم. مارکس پس از آنکه ارزش هر چیزی را صد درصد به مقدار کاری که صرف ایجاد آن شده می‌داند و ارزش واقعی نیروی کار را معادل مخارجی که صرف ایجاد او یا مثل او شده و می‌شود می‌داند، و از طرف دیگر بازار و مبادله را تعیین‌کننده واقعی- و لااقل تقریبی- ارزش واقعی می‌داند، ناچار باید بگوید- چنانکه می‌گویند- که سرمایه‌دار مزدی که به کارگر می‌پردازد معادل ارزش واقعی آن است؛ و از طرفی قادر نیست اثبات کند که سرمایه واقعاً به شخص تعلق ندارد، به اجتماع تعلق دارد. فقط با دلیل ناقص ادعا می‌کند که اضافه ارزش به سرمایه‌دار تعلق ندارد و به کارگر تعلق دارد؛ در صورتی که اگر واقعاً سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را به قیمت عادلانه‌ای خریده است و سرمایه هم به شخص او تعلق دارد، قهراً و قطعاً اضافه ارزش هم به او تعلق دارد، خواه آنکه ایجادکننده اضافه ارزش سرمایه باشد یا نیروی کار کارگر، چون به هر حال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرده است که سرمایه‌دار بحق مالک آن بوده است ..

و اما قسمت چهارم: از نظر ما سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط به این است که حقوق کارگر به قدر کافی به او داده نمی‌شود. ارزش کار کارگر بستگی دارد به مقدار مفید بودن کارش برای اجتماع. کارگر یک رکن اساسی اجتماع است، همه به کار او محتاجند. کارگر فقط حامی و محافظ حقوق ندارد و الّا باید عالی‌ترین حقوق به او تعلق داشته باشد. اینکه در یک اجتماع، یک مدیر کل بی‌مصرف ماهی دو هزار، سه هزار تومان حقوق می‌گیرد ولی یک کارگر روزی ده تومان، که اگر همه روزه بگیرد ماهی سیصد تومان می‌شود، یک کار ظالمانه است. هیچ دلیلی ندارد که حقوق رفتگر نباید از سیصد تومان مثلًا بالاتر

باشد و حقوق یک وزیر نباید از سه هزار تومان کمتر باشد. درست است که [کارهایی نظیر کار یک وزیر] برای نبوغ و ابتکار و سطح عالی کار و کار فکری و مغزی ارزش بیشتری دارد ولی امتیاز آن کارها به افتخاری است که نصیب صاحب آنها می‌گردد؛ و برای رفتگر خود رفتگری نوعی مجازات است و نباید حقوق و مزد اینها را کمتر فرض کرد. کارگران مؤسسات

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۰

شخصی را غالباً با مقیاس کارهای پست اندازه می‌گیرند؛ و اگر سطح حقوق کارگر به حکم قانون بالا برود همه کارگران از آن استفاده می‌کنند و عنداللزوم بر بهای جنس تولیدی افزوده می‌شود و در نتیجه از طرفی بر قوه خرید طبقه کارگر می‌افزاید و از طرف دیگر از قوه خرید سایر طبقات می‌کاهد و فاصله طبقاتی کمتر می‌شود.

پس یک علت سود تقلیل مزدهاست. علت دیگر استثمار مصرف کنندگان است به وسیله در انحصار قرار دادن بازارها و یا تبانیها و عدم نظارت دولتها. علت دیگر این است که [کارخانه‌دار] از وسیله‌ای استفاده می‌کند که آن وسیله اضافه کار تولید می‌کند، یعنی ماشین؛ و همین جهت است که بیش از هر جهت دیگر سرمایه‌داری را نامشروع می‌کند ..

و اما قسمت پنجم: به عقیده ما بیشتر سودهای ناروای بازرگانی ناشی از استثمار مصرف کنندگان است. جنسهای وارداتی کلًا از این قبیل است. در جنسهای صادراتی، تولیدکننده استثمار می‌شود و این ربطی به ارزش اضافی و شرکت بازرگان در اضافه ارزش کارخانه‌دار ندارد. سوسیالیستها- چنانکه قبلًا گفتیم- ناچارند فروش را همیشه به قیمت واقعی بدانند، و ناچارند استثمار را در ناحیه تولیدکننده بدانند، و این هم یکی از شاخه‌های اصل «ارزش کار» است؛ ولی ما اصل و فرع را باطل شناخته‌ایم ..

اما قسمت ششم: ما این قسمت را طی قسمت اول کاملًا توضیح دادیم و احتیاج به توضیح بیشتر ندارد. خلاصه اینکه هرچند سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط است به کمی مزد کارگر یعنی طبقه تولیدکننده و از طرفی مربوط است به طبقه مصرف‌کننده، ولی منبع اصلی سرمایه‌داری جدید و مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید ماشین است. اگر سرمایه‌دار نه تولیدکننده را استثمار کند و نه مصرف‌کننده را، بازهم به واسطه در اختیار داشتن ماشین قادر است سود سرشار ببرد، ولی چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماع است نمی‌تواند به شخص تعلق داشته باشد. پس منبع اصلی و اساسی سرمایه‌داری جدید نامشروع است.

مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم

در اینجا این نکته را یادآوری کنیم: هرچند اسلام مالکیت فردی و شخصی را در سرمایه‌های طبیعی و صناعی نمی‌پذیرد و مالکیت را در این امور عمومی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۱

می‌داند، ولی اسلام مالکیت اشتراکی کار را نیز نمی‌پذیرد، یعنی طرفدار این اصل نیست که «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج». نمی‌گوید همه ملزمند که کار کنند و محصول کارشان الزاماً به اجتماع تعلق دارد. آری، افراد می‌توانند بالاشتراک کار کنند و کار اشتراکی انتخاب کنند، همان طوری که زارعین در قدیم بالاشتراک کار می‌کردند و روی حساب معین که مثلًا دهقان چقدر ببرد و سالار چقدر و گاو چقدر، آخر کار زراعت را میان خودشان تقسیم می‌کردند؛ یا چند نفر بالاشتراک دیمه کاری یا گوسفندداری می‌کردند. اما مردم ملزم نیستند که هر کسی به قدر استعداد کار کند و به قدر احتیاج محصول بردارد.

پس آن مقدار از سوسیالیسم از نظر منطق و از نظر اسلام قابل توجیه است که قسمتی از سرمایه‌ها یعنی سرمایه‌های عمومی بالاشتراک باشد، و اما کار بالاشتراک را که الزامی و اجباری باشد هیچ گونه نمی‌توان از اسلام استنباط کرد مگر اینکه در

موارد خاصی یعنی در زمینهای عمومی یا کارخانه‌های عمومی طوری باشد که کار فردی میسر نباشد؛ و تازه اگر هم این‌طور باشد نه چنین است که مالکیت فردی در کار نیست، بلکه محصول بالسویه یا بالتفاوت طبق قرارداد میانشان تقسیم می‌شود و هر فردی مالک فردی سهم خود خواهد بود. پس اگر مشخص اصلی سوسیالیسم را اشتراک سرمایه بدانیم اسلام یک مسلک اشتراکی است، و اگر مشخص اصلی آن را اشتراک در کار بدانیم، اسلام یک مسلک اشتراکی نیست. ما در ورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» مضار و مفاسد مالکیت سرمایه و منابع تولید را از یک طرف و مضار و مفاسد سلب مالکیت فردی را از محصول کار شخصی مفصلًا ذکر کرده‌ایم و منطق اعتدالی اسلام را مشخص کرده‌ایم.

خلاصه مطالب از صفحه ۴۹۲ تا اینجا:

الف. مشخص و فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید، یعنی بعد از رژیم فئودالیسم، خریدوفروش و تجارت با نیروی کار نیست آن‌طور که سوسیالیستها- و شاید دیگران هم- ادعا کرده‌اند، بلکه مشخص اصلی ماشین یعنی اختراعی است که تنها ابزار کار انسان نیست بلکه مثل خود انسان به وجودآورنده کار و منبع کار است به مقیاس صدها برابر انسان ..

ب. فرضاً قبول کنیم که «ارزش کار»، قدرت ایجاد ارزش یک چیز تابع

میزان ارزش خود آن چیز نیست، یعنی قدرت ایجاد کار یک چیز مساوی با مقدار کاری که انسان روی آن انجام داده نیست، خواه آن چیز یک جسم زنده باشد یا یک جسم مرده؛ البته هرکدام به یک دلیل ..

ج. سوسیالیسم مارکس واژگونه است ..

د. شعارهای مارکس بر ضد سرمایه‌داری است اما اصول و منطق مارکس سرمایه‌داری را تطهیر و تقویت می‌کند ..

ه. برهان ارزش اضافی کارل مارکس، بر فرض درستی، سود سرمایه‌دار را نامشروع جلوه می‌دهد و ماشین را وسیله مشروعی برای کارفرما که سود ببرد نمی‌داند، اما دلیلی ندارد که چرا ماشین که با پول مشروع یک نفر پولدار احیاناً خریده شده (مانعی ندارد که کسی با پول مشروع خود ماشینی بخرد) باید از ملکیت شخصی او خارج شود و به مالکیت جمع درآید. خود مارکس مالکیت شخصی را اگر مولود کار باشد مشروع می‌داند ..

و. از نظر ما دلیل بر مالکیت اشتراکی بر یک چیزی این است که آن چیز را فرد به وجود نیاورده است، طبیعت به وجود آورده یا اجتماع آن را به وجود آورده است و هیچ یک از این دو به خاطر یک شخص معین هم به وجود نیاورده‌اند؛ یعنی فرد نه با آن چیز رابطه فاعلی داشته باشد و نه رابطه غائی ..

ز. ماشین مظهر تکامل اجتماع است و هیچ فردی را به تنهایی نمی‌توان مخترع و مبتکر آن شمرد. از این جهت، هم با ابزارهای دستی متفاوت است و هم با آثار هنری و تألیفات و دفاتر شعر ..

ح. ماشین جانشین انسان است در کار، نه یک ابزار انسان برای تولید. ماشین مولّد است نه ابزار تولید. اختراع ماشین ایجاد کار قابل فروش نیست، ایجاد منبع ایجاد کار است و از این جهت هم با ابزارهای دستی متفاوت است ..

ط. سوسیالیسم، به معنی مالکیت اشتراکی سرمایه از لحاظ ماشین، مخصوص عصر جدید است ولی از لحاظ طبیعت در قدیم نیز می‌توانسته وجود پیدا کند، بر خلاف نظر سوسیالیستهای ..

. اشتراکیت در کار به هیچ وجه صحیح نیست. اشتراک در کار همان است که در فقه «اشتراک در ابدان» گفته می‌شود (شرایع- وسیلة النجاة سیّد).

رجوع شود به فقه و مدارک حدیثی راجع به انفال در خاتمه کتاب خمس، و همچنین رجوع شود به کتاب احیاء الموات و المشترکات در فقه و در کتب حدیث باب احیاء موات، احادیثی که وارد شده در موضوع مشترکات از قبیل آب و آتش و علف و نمک.

مطابق آنچه از کتب فقه (کتاب الشرکة) استفاده می‌شود شرکت یا قهری است یا اختیاری. شرکت قهری آن است که به سببی غیر اختیاری مثل موت مورّث پیدا شود. شرکت اختیاری آن است که موجب شرکت اختیاری باشد. این نیز بر دو قسم است: گاهی عقد بر امری واقع می‌شود که لازمه‌اش اشتراک چند نفر در عین یا منفعت یا حق یا دین خاصی است، مثل خریدن چند نفر بالاشتراک مالی را بر ذمّه و یا فروختن عین مشترکی را به عین دیگر و امثال اینها؛ و گاهی مفاد مقتضای خود عقد شرکت است؛ و شرکت اصطلاحی فقه همین است. موجب شرکت قهری سه چیز است: ارث، حیازت بالاشتراک و امتزاج.

در شرکت عقدی این بحث هست که آیا معاطاة کافی است یا نه؟ و البته کافی است. شرکت عقدی در عصر ما فوق العاده اهمیت پیدا کرده و انواعی پیدا کرده است، شرکتهای تضامنی و غیر تضامنی به وجود آمده است و احیاناً مسائل نوی در آن پیدا می‌شود. فقها شرکت عقدی را چهار نوع فرض می‌کنند و مدعی هستند فقط یک نوع آن صحیح است. [آن چهار نوع عبارتند از]: شرکت عنان یا شرکت در سرمایه، شرکت ابدان یا شرکت در کار، شرکت وجوه یا شرکت در اعتبار، و شرکت مفاوضه یا شرکت در جمیع شئون فعالیت مالی. فقها فقط قسم اول را صحیح می‌دانند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۴

شرکت از نظر فقه اسلام

۱. شرکت بر دو قسم است: قهری و عقدی. شرکت عقدی منقسم است به چهار قسم: شرکت عنان، شرکت ابدان، شرکت وجوه، شرکت مفاوضه. فقها فقط اولی را صحیح می‌دانند.

۲. فلسفه صحت فرض اول دون فرضهای دیگر این است که در اول، شرکت، ایجاد یک شکل جدید کار به واسطه افزایش سرمایه است. افزایش سرمایه و تمرکز آن سبب می‌شود که توانایی مضاعف شود. کاری که از ثروت متمرکز پیدا می‌شود مثل شرکت سهامی‌ها از سرمایه‌های کوچک و جدا جدا نمی‌آید. و اما سایر اقسام شرکتها فقط شکل قمار دارد. ممکن است گفته شود که این خود نوعی بیمه است و ما در بیمه گفتیم خود اعتماد و اطمینان یک غرض عقلائی است. جواب این است که بیمه برای حفظ عین است و تأثیری در فعالیت ندارد اما شرکت در ابدان جلوی فعالیت را می‌گیرد. به هر اندازه که درآمد انسان به فعالیت خودش بستگی داشته باشد بیشتر او را متوجه کار و فعالیت می‌کند. به همان دلیل که می‌گویند رابطه کار و ثروت باید محفوظ باشد می‌گوییم شرکت ابدان و وجوه و مفاوضه این رابطه را از میان می‌برد. عیب دوم اینکه به روح انسان جنبه اتکالی می‌دهد. اما در بیمهٔ عین هیچ یک از این دو عیب نیست، نه انسان را اتکالی می‌کند و نه رابطه کار و ثروت را قطع می‌کند. درست است که ثروت و عوضی که از بیمه می‌گیرد محصول دسترنج

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۵

خودش نیست اما این پول را در عوض ماهانه‌ای که داده می‌گیرد و نظیر پولی است که از دیگری به واسطه مالش می‌گیرد. اگر بیمه را عقلائی دانستیم با اینجا از زمین تا آسمان متفاوت است. این گونه شرکت مصداق گردش به باطل و اکل به باطل است بر خلاف شرکت عنان.

در وسیله صفحه ۳۷۵ می‌گوید: «لو اجر اثنان نفسهما ...» از اینجا معلوم می‌شود که فقه اسلام چقدر با شرکت در عمل مخالف

است.

ملی کردن سرمایه‌ها راه درآمد نامشروع را بر عده‌ای می‌بندد. تز «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج»، به عبارت دیگر «اشتراک در کار» راه درآمد مشروع را بر آن که می‌خواهد کار بکند می‌بندد.

هر چیزی که موجب شود عامل مورد استفاده، مثلًا زمین، راکد شود یا عامل استفاده‌کننده (عامل انسانی) راکد شود مردود است. شرکتهای در کار اینچنین است.

ایضاً وسیله صفحه ۳۷۶ مسئله‌ای دارد که باید به آن توجه شود؛ می‌گوید: اطلاق الشرکهٔ یقتضی بسط الربح و الخسران علی شریکین علی نسبهٔ مالهما ... مراجعه شود.

مقایسه با حق التألیف.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۶

رساله‌های اقتصادی

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۹

مالکیت زمین از نظر اسلام

اشاره

۱. زمین یا به نحوی است که مردم و مالکین اولیه آن بدون جنگ مسلمان شده‌اند؛ در این صورت ملک شخصی آنهاست و معامله مالکیت با آن می‌شود؛ و یا آنکه سرزمین عنوةً فتح می‌شود؛ در این صورت زمین به عموم مسلمین تعلق می‌گیرد ولی به شرطی که آن زمین محیاهٔ و در حقیقت مملوک کفار باشد. اینچنین سرزمینی بر خلاف سایر مملوکات کفار که به غنیمت برده می‌شود و تقسیم می‌شود تقسیم نمی‌گردد و به عموم مسلمین از آن جمله خود مالکان اولیه- اگر اسلام اختیار کنند- تعلق می‌گیرد؛ اما اینکه باید خراج و مقاسمه بپردازند مطلبی است که بعداً گفته خواهد شد. و اما اگر سرزمین فتح شده موات باشد، طبق فقه شیعه به امام تعلق می‌گیرد و صد درصد به نظر حکومت عادلهٔ حقه واگذار می‌شود؛ و اما اینکه کسانی که این سرزمینها به آنها واگذار می‌شود آیا مالک اینها می‌شوند و می‌توانند خریدوفروش کنند یا مانند مفتوح عنوهٔ نمی‌توانند خریدوفروش کنند، و همچنین آیا باید در مقابل این واگذاری چیزی به بیت المال به عنوان خراج بپردازند یا نه، و صد درصد معامله ملک شخصی با آن زمین می‌شود، مطلبی است که باید بحث شود.

و همچنین آیا مالکیت مطلق و محدود زمین موات همچنانکه به شرط الاحیاء است ما دام الاحیاء است یا اَمَدی ندارد؟ اگر امد دارد امد آن چقدر است؟ اگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۰

احیاءکننده مالک مطلق بشود و خراج نپردازد و مشروط به ما دام الاحیاء نیز نباشد، اثر اختیار امام فقط این است که اول به اجازه او باید داده شود و نظارت او برای همیشه ساقط می‌شود و زمین میان مالکان مستقل از نظر امام دست به دست می‌شود.

اگر ما دام الاحیاء را شرط کنیم اثر دیگر اختیار امام این است که هر وقت زمین بائر شد دومرتبه باید با نظر امام به افراد تفویض شود و اجازه احیاء داده شود.

ولی اگر امام حق داشته باشد که خراج بگیرد باید گفت برای همیشه زمین در اختیار امام باقی می‌ماند و هرچند مُحیی مالک می‌شود و نظیر مزارع نیست و حق خریدوفروش دارد، اما حقی هم از امام برای همیشه بر زمین هست که به موجب آن خراج می‌گیرد. و اگر حق خریدوفروش هم سلب شود عملًا سلب مالکیت از مُحیی شده و او فقط اولویت بهره‌برداری دارد و فرقی میان اراضی مفتوحهٔ عنوهٔ و اراضی موات که جزء انفال است باقی نمی‌ماند.

۲. زمینهایی که صاحبان آنها با صلح اسلام اختیار کرده‌اند، مانند سرزمین مدینه، تعلق دارد به مالکین اصلی و از این جهت فرقی میان زمین و غیر زمین نیست؛ و کأنّه این امتیازی است که به اینها داده شده است؛ ولی البته اینها نیز ما دام الاحیاء مالکند؛ به صرف اینکه خرابه شد از ملکیت آنها خارج می‌شود و ملک امام می‌شود.

پس هر زمین که یک بار به حالت موات درآمد از مالکیت شخصی علی الاطلاق خارج می‌شود و دومرتبه مملوک علی الاطلاق نمی‌شود، مگر آنکه بگوییم معنی

«مَنْ احْیا ارْضاً مَواتاً فَهِیَ لَهُ»

مالکیت علی الاطلاق است؛ و البته بعدها بحث خواهد شد.

۳. زمینهایی که معموره است و اهلش جلاء وطن می‌کنند بدون آنکه لشکرکشی صورت گرفته باشد، یا صاحبان آنها بالطوع و الرغبهٔ به مسلمین تسلیم می‌کنند، اینها «فیء» نامیده می‌شود و جزء انفال است و مانند اراضی موات به امام تعلق دارد؛ یعنی این زمینها نه نظیر غنائم است که میان افراد تقسیم شود و نه نظیر اراضی مفتوحهٔ عنوهٔ است که به عموم مسلمین تعلق گیرد، بلکه نظیر اراضی اولیه است که مستقیماً تحت نظر ولیّ امر است.

پس سه قسم زمین داریم: زمینهایی که مالک شخصی دارد و نه عموم و نه ولیّ امر حقی و نظری در آنها ندارند. دیگر زمینهایی که به عموم مسلمین تعلق می‌گیرد و ولیّ امر متصدی خراج و مقاسمه و احیاناً تنظیم واگذاری آن زمینهاست. این زمینها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۱

نظیر اماکن عمومی از مسجد و غیره می‌باشند که هرکس تقدم پیدا کرد به او تعلق می‌گیرد. سوم زمینهایی که نه به افراد تعلق دارد و نه به عموم مسلمین، بلکه به ولیّ امر تعلق دارد. قهراً ولیّ امر در این گونه زمینها اختیار بیشتری دارد «۱». باید دید اختیار بیشتر او در این زمینه چیست؟.

۴. انفال. اهل تسنن انفال را با غنائم جنگی مساوی دانسته‌اند ولی از نظر فقه شیعه انفال با غنائم جنگی مغایر است و فقط قسمتی از غنائم جنگی (ما یَصْطَفیه الْامامُ) است که در ردیف انفال واقع می‌شود. بر خلاف آنچه در جزوه انفال آقای غفوری آمده است، غنائم جزء انفال نیست، غنائم تعلق دارد به شرکت کنندگان در جنگ و میان آنها تقسیم می‌شود ولی انفال تعلق دارد به ولیّ امر. انفال نقطه مقابل مملوکات تحصیلی فردی است که یک نفر مسلم یا ذمّی در اثر کار و یا احیاء زمین به دست می‌آورد، و دیگر مقابل مملوکات کفار است که به غنیمت به مسلمین می‌رسد؛ یعنی «نفل» است، چیزی است که نه محصول کار کسی است که عملش محترم است و به خودش تعلق دارد، و نه محصول کار کسی است که عملش غیر محترم است و به استنقاذکننده تعلق دارد. انفال از مختصات فقه شیعه و یک نقطه برجسته از فقه شیعه است. انفال منحصر به زمین نیست، بلکه زمین قسمتی از انفال است، یعنی قسمتی از زمینها قسمتی از انفال را تشکیل می‌دهند، مثل (الْارْضُ الَّتی لَمْ یوجَفْ عَلَیْها بِخَیْلٍ

وَ لا رِکابٍ) و اراضی موات و اراضی‌ای که (لا ربَّ لَها وَ انْ لَمْ تَکَنْ مَواتاً).
۵. اول کسی که زمینها را از وضع اصلی در اسلام خارج کرد عثمان بود که «اقطاعات عثمان» در تاریخ معروف است.

---

(۱) این گونه زمینها یا موات است که با اجازه ولیّ امر باید احیاء شود، و یا محیاة است، از قبیل قطایع ملوک و زمینی که لا ربّ لها. اینها نیز با نظر ولیّ امر باید تقسیم شود و احیاناً خراج گرفته شود. و همچنین است اراضی صلح یا فیء که (لَمْ یوجَفْ عَلَیْها بِخَیْلٍ وَ لا رِکابٍ.)
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۲

انفال

راجع به انفال و فلسفه آن قبلًا بحث کردیم؛ اما اینکه انفال چیست؟.
۱. الارض التی لم یوجف علیها بخیل و لا رکاب سواء انجلی عنها اهلها او اسلموها للمسلمین طوعاً ..
۲. الارض الموات، خواه آنکه در اراضی مفتوحة عنوة باشد یا غیر آن. اشکالی که هست در اراضی محیاة مفتوحة عنوة است اگر به حالت موات درآید که آیا جزء انفال می‌شود و به ولیّ امر تعلق می‌گیرد یا به حالت اولیه باقی است و به عموم مسلمین تعلق دارد؟ در وسیلة النجاة شقّ دوم را انتخاب می‌کند.
۳. سیف «۱» البحار و شطوط الانهار بل کلّ ارض لا- ربّ لها و ان لم تکن مواتاً بل کانت قابلة للانتفاع بها من غیر کلفةٍ کالجزیرة التی تخرج فی دجلة و الفرات و نحوهما ..
۴. رءوس الجبال و ما یکون بها من النبات و الاشجار و الاحجار و نحوها و بطون الاودیة و الآجام و هی الاراضی الملتفّة بالقصب او المملوّة من سائر الاشجار ....
۵. ما کان للملوک من قطایع و صفایا. (مقصود این است که مختصات پادشاهانی که مغلوب اسلام می‌شوند جزء انفال است. ولی همان طوری که در شرایع تصریح می‌کند مشروط به این است که معلوم الغصبیة و معلوم المالک نباشد.)

---

(۱) السیف (بکسر السین) ساحل البحر او کل ساحلٍ. الجمع: السیاف (المنجد).
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۳
۶. صفو الغنیمة کفرس جواد و ثوب مرتفع و جاریة حسناء و سیف قاطع و درع فاخر. (مقصود این است که اشیاء قیمتی غنیمت میان سربازان تقسیم نمی‌شود و در اختیار ولیّ امر قرار می‌گیرد. بدیهی است که اشیاء قیمتی اگر به افراد و سربازها تعلق گیرد یا موجب تنازع می‌شود و یا مانند فرش کاخ مدائن که از نفایس بوده است تکه تکه و تقسیم و ضایع می‌شود.).
۷. ارث من لا وارثَ له ..
۸. المعادن التی لم یکن لمالک خاصّ تبعاً للارض او بالاحیاء. (حدود تبعیت را ذکر نکرده‌اند. بدیهی است که معادن زیرزمینی که از حدود تصرفات معمولی در زمین خارج است مانند نفت که در عمق سه هزار متری واقع است تابع زمین نیست.).
در وسیلة النجاة باب انفال، پس از ذکر مواد بالا می‌گوید:
الظاهر اباحة جمیع الانفال للشیعة فی زمن الغیبة علی وجه یجری علیها حکم الملک من غیر فرق بین الغنیّ منهم و الفقیر. نعم،

الاحوط ان لم تکن اقوی اعتبار الفقر فی ارث من لا وارث له. بل الاحوط تقسیمه فی فقراء بلده و احوط من ذلک ان لم یکن اقوی ایصاله الی نائب الغیبة، کما انّ الاقوی حصول الملک لغیر الشیعی ایضاً بحیازة ما فی الانفال من العشب و الحشیش و الحطب و غیرها بل و حصول الملک لهم ایضاً للموات بسبب الاحیاء کالشیعی.

اینجا بار دیگر اهمیت مسأله حکومت و ولایت از یک طرف و کوتاهی نظر فقهای شیعه از طرف دیگر ظاهر می‌شود. چگونه ممکن است غیبت امام سبب شود این فلسفه بزرگ معطل بماند و اراضی انفال حکم اموال شخصی و منقول را پیدا کند؟!.

آیا از اخبار احیاء موات که می‌فرماید:

«مَنْ احْیا ارْضاً مَواتاً فَهِیَ لَهُ»

می‌توان فهمید که اراضی موات که جزء انفال است (لااقل در زمان غیبت) ملک احیاکننده می‌شود؟ به نظر ما نه، زیرا اولًا این اخبار از رسول اکرم است و ممکن نیست ناظر به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۴

خصوص زمان غیبت باشد، و ثانیاً مفاد «هی له» بیش از اختصاص و اولویت نمی‌فهماند، خصوصاً که در بعضی اخبار احیاء موات وارد شده که احیاءکننده باید خراج بپردازد. خراج پرداختن با مالکیت شخصی جور در نمی‌آید. و ثالثاً بعید نیست که تصرفات خرید و مالکانه احیاکنندگان اراضی موات یا کسانی که از زمینهای محیاة به آنها رسیده است یعنی از قطایع ملوک یا اراضی صلح به آنها رسیده، تصرفات مالکانه آنها به اجازه امام باشد نه اینکه ملک طلق آنهاست.

در کتاب اسلام و مالکیت صفحه ۱۵۸- ۱۶۰ فیء را با انفال دوتا ذکر می‌کند و احیاناً در صفحه ۱۵۸ فیء را با اراضی مفتوحة عنوة یکی ذکر می‌کند، اما به نظر می‌رسد که اشتباه است؛ فیء جزء انفال است. دلیل فیء آیه ۷ از سوره حشر است: مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتٰامیٰ وَ الْمَسٰاکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ کَیْ لٰا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیٰاءِ مِنْکُمْ ...

مالکیت فردی

مال از نظر اسلام همان طوری که به فرد تعلق دارد به اجتماع نیز تعلق دارد. حق مالکیت نامحدود نیست، شامل اسراف و تبذیر نیست؛ لهذا اسلام اجازه نمی‌دهد که انسان برای بعد از مردن خود به هرچه دلش می‌خواهد وصیت کند. در آمریکا یک ثروتمند احیاناً وصیت می‌کند که همه یا نیمی از ثروتش مال سگ عزیزش (سی سی مثلًا) باشد. این کار احمقانه است و اسلام چنین حقی را برای مالک قائل نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۵

مسأله ارث

۱. یکی از مسائلی که در رژیمهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مطرح است مسأله ارث است که آیا عادلانه است یا ظالمانه؟.

۲. بدیهی است که این بحث چون از آن نظر است که چه «باید» کرد قطعاً جنبه اخلاقی به خود می‌گیرد هرچند ممکن است از بعضی از جنبه‌ها فقط نظر به جهت اجتماعی از نظر مصالح عالیه بشریت باشد بدون آنکه توجه به جنبه عدالت و ظلم بشود.

ولی البته از نظر مکتب ما مصالح عالیه بشریت همیشه توأم است با حق اجتماع و قهراً مخالف عدالت نخواهد بود. اساساً معنی ندارد که یک چیزی در نظر عقل در عین اینکه ظلم و تجاوز است خوب و مستحسن باشد. تنها از نظر غریزه و احساس ممکن است این تفاوت میان عقل و احساس وجود پیدا کند.
۳. ارث از توابع مالکیت فردی است؛ یعنی اگر مالکیت فردی را به هیچ نحو صحیح ندانیم و یا عملًا وجود نداشته باشد بحث از ارث بلاموضوع است. لهذا این دو بحث بهتر است توأم با یکدیگر تحت عنوان مالکیت و ارث ذکر شود.
لازمه نفی مالکیت فردی نفی ارث هست، اما لازمه قبول مالکیت فردی قبول ارث نیست؛ زیرا ممکن است کسی مالکیت را از نظر اولویت طبیعی میان کارگر و کار بپذیرد و غیر از کار موجبی برای مالکیت قائل نباشد و علی‌هذا ارث را از لحاظ

قطع رابطه میان کار و مالکیت رد کند. سوسیالیستها مخالف مالکیت اموری که با کار شخصی تولید شده باشد نیستند ولی اغلب مخالف ارث می‌باشند؛ کما اینکه ممکن است کسی طرفدار سرمایه‌داری ولی مخالف ارث باشد؛ هرچند هنوز اطلاع نداریم همچو شخصی در دنیا وجود داشته است یا وجود دارد. اما ملازمه‌ای میان سرمایه‌داری، یعنی مالکیت ابزار تولید، و قبول ارث نیست، زیرا هرکدام از این دو (سرمایه‌داری و ارث) ملاک و مبنای جداگانه دارند. سوسیالیستها مدعی هستند که ارث بزرگترین مظهر بی‌عدالتی و بزرگترین عامل وجود سرمایه‌داری است؛ بدون ارث سرمایه‌داری امکان‌پذیر نیست. این نظر البته صحیح نیست، به دلیل اینکه تاریخ نشان می‌دهد سرمایه داران زیادی را که از پدر و مادر فقیر به دنیا آمده‌اند و تدریجاً ثروت کلانی که از نظر سرمایه‌دار مشروع است به چنگ آورده‌اند. به هر حال لازمه پذیرفتن سرمایه‌داری پذیرفتن ارث نیست، کما اینکه لازمه پذیرفتن مالکیت و ارث پذیرفتن سرمایه‌داری یعنی مالکیت ابزار تولید، خواه وسائل طبیعی یعنی زمین و آب و خواه وسائل مصنوعی یعنی ماشینهای تولید، نیست.
۴. طرفداران ارث به نقل فلیسین شاله در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم صفحه ۲۲ مجموعاً سه دلیل برای مشروع بودن ارث ذکر کرده‌اند:.
الف. «حق ارث گذاردن نتیجه منطقی حق مالکیت است. انسان مختار است آنچه را که مالک است از بین ببرد یا ببخشد؛ بنابراین می‌تواند دستور دهد که بعد از مرگ او آن را به دیگران ببخشند، یعنی می‌تواند آن را به ارث بگذارد. با از بین رفتن کسی که شیء را تولید کرده است شیء از بین نمی‌رود. بنابراین آن کس می‌تواند اشخاصی را که باید بعد از مرگ او شیء را صاحب شوند تعیین کند.».
ب. «ارث از نقطه نظر اخلاقی، مشروع بلکه ممدوح است، زیرا سبب تقویت رابطهٔ خانوادگی می‌شود. فی الحقیقه امید اینکه بتوانند برای اطفال خود آسایش و رفاهیّت بیشتری فراهم نمایند، سبب تحریک فعالیت پدر و مادر و تشویق آنها به زحمت کشیدن می گردد.».
ج. «از نقطه نظر اجتماعی ارث مفید بلکه لازم است. اگر ارث مرسوم نبود آدمیان همین‌که به سن معینی می‌رسیدند دیگر کار نمی‌کردند، آنچه را که قبلًا تولید نموده بودند به مصرف می‌رسانیدند. جامعه را می‌توان به شخصی تشبیه کرد که احتیاج به محصول فراوان دارد و از تمام ترقیات و تمام عواملی که تشویق به کار

کردن می‌نماید منتفع می‌شود؛ این شخص (اجتماع) است که از تمام میراثهای فردی استفاده می کند.».
در صفحه ۳۹ از طرف سوسیالیستهای مخالف ارث چنین می گوید:

اصـل قانونی و ظاهراً مشـروعی که بقای این بی‌عـدالتی اساسـی را (که مشـخص جامعه کنونی است) سـبب می‌شود اصل ارث است. بر فرض که املاک و ثروتهـایی که امروز وجود دارد نتیجه کـار اجـداد باشـد خلاف عـدالت است که کسـی بتوانـد از ثروتی که اجدادش به دست آورده‌اند اسـتفاده کند. ارث بردن از این حیث مخالفت عدالت است که قطع رابطه بین مالکیت و کار را تحقق می‌بخشد و تسجیل می‌کند.

در صفحه ۴۰ از طرف سوسیالیستها جواب دلیل اول طرفداران ارث را این‌طور می‌دهد:

اگر چیزی را که سـاخته می‌شود منحصـراً محصول کـار فردی بـدانیم اشـتباه کرده‌ایم زیرا آن چیز در عین حـال نتیجه زحمات جامعه نیز محسوب می‌شود. فی الحقیقه شخصـی که کار می‌کند در میان جامعه بسـر می‌برد و از حمایت آن بهره‌مند می‌گردد و نیز از تمـام کاری که آدمیان در گذشـته و حال انجام داده‌انـد و از تمام اکتشافات علوم و اختراعات فنون اسـتفاده می‌نمایـد. بنـابراین چیزی که تولیـد می‌شـود، هم محصـول کـار فرد است و هم محصول کـار جـامعه. ممکن است جـامعه در حیـات فردِ تولیدکنندهٔ اشیاء از حقی که بر آن اشیاء دارد صرف نظر نماید ولی بعد از مرگ آن فرد می‌تواند حق خود را مطالبه کند.

در صفحه ۴۱ جواب دلیل دوم طرفداران ارث را این‌طور می‌دهد:

از نقطه نظر عواطف و احساسات، راست است که پدران از کوششـی که برای اصلاح اوضاع و تأمین آتیه فرزندان خود مبذول می‌دارند لذت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۸

می‌برند، لکن باید دانست که ارث به جای اینکه سبب اتحاد افراد خانواده بشود بیشتر موجب افتراق و اختلاف ایشان می‌گردد.

در جواب دلیل سوم طرفداران ارث می‌گوید:

اصل نفع اجتماعی نیز که طرفـداران سـرمایه‌داری برای موجه ساختن ارث دلیل می‌آورنـد مورد قبول سوسیالیسـتها نیست. اینها می‌گوینـد اگر آدمیـان به ارث گـذاردن هم علاقه نداشـتند باز بسـیاری از آنها در نتیجه عادت، ذوق یا جاه طلبی به کار خود ادامه می‌دهند.

سوسیالیسـتها گذشـته از اینکه ادلّه طرفـداران ارث را رد می‌کننـد ادلّه جـداگانه‌ای نیز بر بطلان ارث ذکر می‌کنند از قبیل قطع رابطه کار و مالکیت، فساد اخلاق و عاطل و باطل مانـدن ورّاث، مقـدمه شـدن برای اینکه بعد از چند نسل ثروتها در نقطه‌های خاصی متمرکز شود و بی‌عدالتی (عدم مساوات و اختلاف طبقاتی) به وجود بیاید.

البته مـا بعـداً راجع به این سه دلیـل سوسیالیسـتها بحث خواهیم کرد. اکنون به سه دلیل طرفـداران ارث، با توجه به نظر مخالف سوسیالیستها، می‌پردازیم.

مقـدمتاً بایـد بگوییم مثل این است که ارث در میان غربیها تابع وصیت و داخل در باب وصـیت است، در صورتی که می‌دانیم ارث در اسلام غیر از وصیت است.

وصیت حق مالک است و ارث حکم فرضی الهی خارج از اختیار مورّث. در غرب یک شخص می‌تواند تمام دارایی خود را به شخص دلخواه خود حتی به سگ خود یا گربه عزیز خود به عنوان ارث منتقل کند، اما در اسلام اینچنین آزادی وجود ندارد و ثروت خواه ناخواه به نسبتهای معین میان فرزندان و پدر و مادر و همسر تقسیم و تجزیه می‌شود.

اما راجع به دلیل اول: سـخن طرفداران ارث مبنی بر اینکه نتیجه منطقی مالکیت حق ارث گذاشتن است، درست نیست. مدعای سوسیالیسـتها در اینکه اجتماع هم ذی حق است درست است ولی دلیل سوسیالیستها و همچنین استنتاج آنها صحیح نیست. آنها می‌گوینـد به این دلیـل اجتمـاع حق دارد که در ایجـاد ثروت فرد شـریک است زیرا فرد در حمایت اجتماع زنـدگی کرده و از

زحمات دیگران (گذشتگان و

حاضرین) استفاده کرده تا توانسته است این ثروت را تولید کند، و جامعه در زمان حیات شخص فقط از حق خود صرف نظر می‌کند نه در بعد از فوت او.

این ایراد درست نیست، زیرا هرچند افراد از حمایت یکدیگر برخوردارند ولی این حمایت متقابل است، و فرض این است که ما مالکیت فردی را پذیرفته‌ایم. اگر این حمایت متقابل را سبب مالکیت اشتراکی بدانیم که موضوعی برای ارث نیست؛ ولی اگر مالکیت فردی را برای خود شخص پذیرفتیم قهراً برای او اولویت تصرف و اختیاراتی قائل هستیم. در این صورت باید گفت چه دلیلی هست که این اختیارات محدود به زمان حیات است؟ خلاصه اینکه بنا بر قبول حق مالکیت فردی، حق حمایت و حق تعاون غیر مستقیم افراد نسبت به یکدیگر طرفینی است؛ همان طوری که این فرد از دیگران کمک گرفته است کمک هم داده است؛ نتیجه اینکه محصول کار هرکس مال خودش و تحت نظر خودش حتی بعد از ممات.

ثانیاً «جامعه از حق خود در زمان حیات شخص صرف نظر کرده» یعنی چه؟! مثل این است که مالکیت فردی را نتیجه بخشش اجتماع بدانیم نه یک حق مشروع و اصیل.

ثالثاً با چه مقیاسی کشف می‌کنیم که در زمان حیات، بخشیده و با چه مقیاسی کشف می‌کنیم که برای بعد از فوت به حق خود رجوع کرده است؟.

به نظر ما دلیل اول به شکلی که بیان شد باطل است، در عین اینکه ارث را به شکل خاص اسلامی قبول داریم. ما می گوییم نتیجه مالکیت اختیار تامّ مالک نیست. ارث نیز از نظر اسلام لازمه مالکیت و اختیار تامّ مالک نیست بلکه جهت دیگر دارد. به نظر ما علت اینکه مالک اختیار مطلق ندارد که در غیر مصالح خود یا اجتماع مال را مصرف کند، مثل اینکه معدوم کند یا استفاده نامشروع ببرد، این است که ماده ثروت را طبیعت برای همه آفریده است و کار فقط او را مفید و دارای ارزش کرده است «۱». مالکیت فرد نسبت به ثروت به مقداری است که روی آن کار صورت داده است؛ و اما معدوم کردن یا استفاده نامشروع کردن تضییع ماده است بدون

---

(۱) به عبارت بهتر اگر فرد کار کرده تا ثروت مورد نظر را تولید کرده است، خلقت و عوامل طبیعت صد برابر بلکه هزار برابر او در تولید این ثروت دخیل است. در تولید یک میوه حد اکثر این است که بشر ۱۰۰۰/ ۱ دخالت داشته باشد، باقی دخالتها از ابر و باد و مه و خورشید و فلک است؛ و به عبارت دیگر کار فقط ثروت بالقوه را بالفعل کرده است.

مجوز. در ورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» اینچنین گفته‌ایم:

مواد خام اوّلی قبل از انجام کار به همه تعلق داشته است، بعد از انجام کار تعلقش به دیگران سلب نمی‌شود، کار سبب می‌شود که شخص نسبت به دیگران اولویتی نسبت به آن شیء پیدا کند. اثر این اولویت این است که حق دارد استفاده مشروع، یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگ باشد، ببرد اما حق ندارد آن را معدوم کند و از بین ببرد یا استفاده نامشروع از آن ببرد، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد. اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع، از آن جهت جایز نیست که تصرف در حق غیر است بدون مجوز. بلی، اگر انسان قادر بود حتی ماده را با کار ایجاد و خلق کند جای این بود که مالکیت، مطلق باشد؛ بلکه اگر خالق و آفریننده محصول می‌بود بازهم حق تضییع و اسراف نداشت زیرا خودش محصول

اجتماع است، او خودش واجب الوجود بالـذات نیست، فردی است قائم به اجتماع، اجتماع در نیروهای علمی و دماغی و بـدنی او دخیل است، آن قوا تنها مال خودش نیست، اجتماع در آنها ذی حق است، و لهـذا خودکشـی از جنبه حقوق اجتماعی- قطع نظر از تکلیف الهی که حتی بـا تجویز اجتمـاع نیز جـایز نمی‌شود- نیز جـایز نیست، زیرا فرد محصول اجتمـاع و مـدیون اجتماع است.

از این بیان نتیجه می‌شود که انسان حق تضـییع ندارد اما حق بخشـش و هبه و وقف و صلح و ابراء و همچنین حق مجّاناً خدمت کردن، مادامی که به اجتماع صدمه نزنند، از او سـلب نمی‌شود؛ حق وصـیت و توریث- اگر بتوان آن را حق مورّث دانست «۱»- از او سلب نمی‌شود؛ اما اینکه لازمه دخالت اجتماع این است که حق تصرف منحصر باشد به زمان حیات، دلیل ندارد.

پس دلیل اول طرفداران ارث صحیح نیست و جواب سوسیالیستها هم صحیح نیست. آن دلیل، برای ارث به طرز غربی است که از حقوق و از توابع مـالکیت است، و امـا ارث اسـلامی به کیفیتی که دارد که خـارج از اختیار مورّث است بر پایه حق مالکیت نیست.

اما دلیل دوم. این دلیل مشوّش است؛ از آنجا که می گوید: «فی الحقیقه امید به

---

(۱) ولی همان‌طور که قبلًا گفتیم اشتباه است که ارث را حق بـدانیم. اگر از لحاظ حق بخواهیم بحث کنیم باید درباره وصـیت بحث کنیم که نظیر هبه و وقف و حبس و صلح و غیره است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۱

اینکه ...» این دلیـل را با دلیل سوم یکی می کنـد. ثانیاً معلوم نیست چرا این دلیل را اخلاقی خوانـده است. حـد اکثر درباره این دلیل این‌طور می‌توان گفت که توارث که بر اصل «وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ فِی کِتابِ اللَّهِ» «۱»* است رابطه فامیلی و مخصوصاً خانوادگی را محکمتر می کند. خیلی فرق است میان اینکه پدری بمیرد و زن و فرزندان از جای خود تکان نخورند و فعالیت پدر را برای خود بدانند، و بین اینکه بعد از مردن پدر مجبور باشـند نسبت به مایملک پدر بیگانه باشند. اگر نسلهای بعد از آثار فعالیت نسـلهای قبل خود بهره ببرند بدون شک در نظر یکدیگر بسیار معزّزتر و محترمتر می‌شوند. فعالیت پدر برای آینـده فرزنـدان، با توجه فرزنـدان به این جهت و عواطفی که از این جهت میان آنها متبادل می‌شود، ارتباط را قویتر می کنـد و استحکام روابط خانوادگی مطلوب است.

بیـان دیگر اینکه توارث نوعی لـذت و احسـاس آسایش و نوعی زنـدگی در پرتو عواطف است، هم از نظر مورّث و هم از نظر ورّاث؛ و اخلاقاً صـحیح نیست که این سـعادت را از بشـر سـلب کنیم. جواب سوسیالیسـتها به اینکه ارث سبب تفرق می‌شود نه اتحاد، بسیار ضعیف است.

دلیـل چهـارم دلیلی است قوی. خود سوسیالیسـتها نیز آنجـا که می گوینـد: «بسـیاری از مردم در اثر عـادت ...» اعـتراف ضـمنی می کنند که توریث مشوق اجتماعی مهمی است «۲» ..

جـای هیـچ گونه تردیـدی نیست که قـانون ارث سـبب می‌شود انسـان به خـاطر فرزنـدان خود تـا لحظه آخر از کار و کوشـش خودداری نکند و قوا و اسـتعدادهای خود را به کار اندازد. افرادی را سراغ داریم که تا حدود پنجاه سالگی بچه نداشته‌اند و از آن پس صاحب فرزنـد شده‌اند و می گویند «از وقتی که صاحب فرزند شده‌ایم به زندگی از نظر تأمین آتیه این فرزند به شـکل جدی تری نگاه می کنیم.» عمده این است که ادلّه سوسیالیستها را بر نامشروع بودن ارث بررسی کنیم. دلیلهای آنها سه تاست:

---

(۱) انفال/ ۷۵

(۲) بعلاوه آنجا که امر دائر است یک عاطفه انسانی نظیر علاقه به زن و فرزند را به عنوان عامل مشوّق استخدام کنیم، چرا جای آن را به جاه طلبی که خشونت دارد و مذموم است بدهیم؟! همچنین عادت که کور است؛ و اما ذوق مطلب درستی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۲

۱. قطع رابطه کار و مالکیت خلاف عدالت است.

۲. ارث سبب می‌شود که ورثه، مفتخوار و در نتیجه از لحاظ تربیت عاطل و باطل بمانند.

۳. ارث سبب می‌شود که فاصله طبقاتی تدریجاً زیاد بشود.

این سه ایراد، اوّلی جنبه حقوقی دارد، دومی جنبه تربیتی، سومی جنبه اجتماعی.

از جنبه اول باید گفت ظلم و تجاوز است؛ از جنبه دوم باید گفت اخلاق و تربیت فرد را فاسد می‌کند؛ از جنبه سوم باید گفت اجتماع را فاسد می‌کند.

جواب دلیل اول واضح است: آنچه ظلم و خلاف عدالت است این است که شخصی محصول کار دیگری را مصرف کند و او را محروم سازد؛ یا قانون، شخصی را علی رغم اراده خودش محروم کند و مال شخصی او را به دیگری بدهد؛ اما در صورتی که خود شخص به اراده خود مال خود را به کسی ببخشد و یا آنکه در صورت مردن و غیر قابل استفاده کردن او مال او را قانون بر اساس مصالحی به شخص خاصی ببخشد، تجاوز در حق متوفّی نیست. و اما از نظر سایر افراد اجتماع می‌توان ادعا کرد که ترجیح بلا مرجّح است و به عبارت دیگر ضد مساوات است و به عبارت دیگر ضد عدالت به معنی مساوات است «۱» یعنی خروج از مساوات در شرایط متساوی است در صورتی که در اینجا شرایط متساوی نیست. مصالح ارث از قبیل تشویق زندگان به عمل و تحکیم روابط ارحام و سبب (زوجیت) سبب می‌شود که این قانون وضع و تشریع شود. قانون اینچنانی به نفع عموم است و از این جهت که کاری به نفع عموم شده مثل این است که عین مال به عموم مردم داده شود.

قطع رابطه کار و مالکیت را همه جا نمی‌توان منکر شد. در بعضی جاها مثل هبه و وصیت و صلح و وقف و ابراء، لازمه مالکیت و ارضاء حوائج روحی مالک سبب می‌شود که حق بخشش و جود و کرم را از او سلب نکنیم. استدلالی که ارسطو بر حسن مالکیت فردی کرده این است که مالکیت اشتراکی موضوع جود و بذل و گذشت را از میان می‌برد و این خصال و عواطف عالی را می‌میراند. موضوع قطع رابطه کار و مالکیت مصداق «حَفَظْتَ شَيْئاً وَ غابَتْ عَنْكَ اشْياءُ» می‌باشد.

---

(۱) خلاصه اینکه اگر عدالت را به معنی مساوات علی الاطلاق در تقسیم بهره‌ها با قطع نظر از استحقاق و لیاقت و شخصیت فردی در نظر بگیریم خلاف عدالت است. اما عدالت، این گونه مساوات نیست، این گونه مساوات ظلم است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۳

اما دلیل دوم مبنی بر اینکه ارث اخلاق ورّاث را فاسد و آنها را تنبل و لاقید می‌کند.

این دلیل مبنی بر این است که یگانه عامل و محرک انسان به فعالیت، احتیاج و بیچارگی است؛ بشر را همیشه باید محتاج لقمه نان نگه داشت تا کار کند و اگر نه بیکار و در نتیجه فاسد و تنبل خواهد شد. ولی حقیقت این است که فعال و لایق و کارآمد شدن بستگی دارد به مالکیت شخصی و احساس اینکه محصول زحماتم برای خودم و به نام خودم است، و دیگر به تربیت صحیح و محیط سالم. بسیارند افرادی که محتاجند و فاسد الاخلاق و تنبل، و بسیارند افرادی که متمکّن‌اند و فعال.

بسیار اشتباه است که برای وادار کردن افراد به فعالیت، کاری کنیم که زندگانی از صفر شروع شود نه از عدد. عجبا که سوسیالیستها سلب مالکیت فردی از افراد می‌کنند و تأمین زندگی فرد را به عهده اجتماع می‌گذارند و نمی‌گویند تأمین اجتماعی موجب تنبل شدن و بیکاره شدن است؛ در صورتی که همان دلیل دوم آنها در مورد ارث بر مبنای اصلی سوسیالیسم وارد است، زیرا اگر قبول کنیم یگانه عامل محرک انسان احتیاج فردی است، پس کسی که از طرف پدر و مال موروثی تأمین شده یا کسی که اجتماع او را تأمین کرده محرکی درونی برای فعالیت نخواهد داشت؛ چیزی که هست آنجا که اجتماع او را تأمین می‌کند تکلیف و وظیفه‌ای هم به عهده او می‌گذارد و او به حکم اجبار و وظیفه اسقاط تکلیف می‌کند نه به حکم شوق و رغبت.

این اشتباه از آنجا پیدا شده که در اجتماعات فاقد تعلیم و تربیت، دیده شده که غالباً ورّاث ثروتمندان به سرعت بدبخت شده‌اند. خیال کرده‌اند این جهت اثر مالکیت بدون کار است؛ ندانسته‌اند اثر فقدان تعلیم و تربیت صحیح است. لهذا در جامعه‌هایی که آموزش و پرورش کافی دارند چنین حوادثی کمتر رخ می‌دهد.

اما دلیل سوم، فاصله طبقاتی. اولًا صرف اینکه اجتماعی دارای طبقات باشد و مردم در شرایط مختلف و نامساوی عملًا زندگی کنند، اگر وضع قوانین و اجرای آنها برای همه مردم یکسان باشد و این تفاوت مولود لیاقت و فعالیت خود شخص یا سلف او باشد، ایراد ندارد. مال مشروع را برای فرزند به ارث گذاشتن عیناً نظیر این است که خصایص طبیعی و هوش و استعداد از طرف مورّث به فرزندان به ارث می‌رسد. این خصایص را اگر از جامعه دزدیده بود و به فرزندان خود داده بود جامعه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۴

حق مطالبه داشت، اما فرض این است که نه خصایص طبیعی و نه اموال مکتسب خود را از جامعه ندزدیده است. این گونه تفاوتها هرچند برای ورّاث نسبت به سایرین اکتسابی نیست اما دزدی و سرقت و استعمار دیگران هم نیست؛ مثل این است که به شخصی از طرف دیگری هدیه‌ای اعطا شود.

بعلاوه ارث مال همه مردم است، مال یک طبقه خاص نیست. این قانون همه را تشویق می‌کند که هرچه می‌توانند بهتر و بیشتر برای اعقاب خود که امتداد وجودشان است فعالیت کنند.

اما اگر گفته شود: علاوه بر اصل عدالت و علاوه بر اصل مساوات، یک اصل دیگر هم هست که در اجتماع باید رعایت شود و آن اصل توازن است. تفاوت اگر زیاد شد خواه ناخواه تعادل اجتماعی بهم می‌خورد؛ عقاید و افکار و اراده‌ها و نیروهای افراد انبوهی دنبال رو فکر و عقیده و اراده شخص می‌گردد؛ مانند باری که یک طرف سنگین و یک طرف سبک باشد بالاخره به منزل نمی‌رسد. اگر مالکیت شخصی باشد و ارث نباشد خطر فاصله طبقاتی زیاد نیست، ولی اگر ارث در کار باشد سرمایه‌ها از نسلی به نسلی منتقل و در اثر تراکم فعالیتهای نسلها سرمایه‌ها افزایش می‌یابد و فواصل عظیم طبقاتی پدید می‌آید.

جواب این است که اولًا این دلیل که می‌گوید ارث سبب می‌شود که ثروت در نسلهای متوالی متمرکز گردد، ضد استدلال دوم است که می‌گفت لازمه ارث فاسد شدن و تنبل شدن نسل است. ثانیاً در اسلام مالیاتهایی به نام زکات و خمس وضع شده که خود به خود فواصل طبقاتی را کم می‌کند. ثالثاً ارث اسلامی تقسیم و کوچک کردن مال است، بر خلاف ارث مسیحی که در اختیار مورّث است. رابعاً اصل دیگری در اسلام است که به حکومت شرعی و قانونی حق می‌دهد مالیاتهایی طبق مصالح اجتماع عنداللزوم به خاطر مصالح اجتماع، مثل اینکه حاجت خاص اجتماعی پدید آمده و یا به خاطر حفظ تعادل اجتماع، وضع کند. مالیات اسلامی منحصر به زکات و خمس نیست؛ زکات و خمس مالیاتهایی است که برای همیشه در حدود نصاب و درآمد معین وضع شده و برای همیشه ثابت است. یک سلسله مالیاتهای موقت است که در اختیار حکام است.

از این جهت مانند مجازاتهاست که بعضی از آنها از طرف اسلام تعیین و تحدید شده، چون قابل تحدید بوده، مثل حد زنا، سرقت، قتل، محارب؛ سایر مجازاتها به نام «تعزیر» در اختیار حکومت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۵

در باب ارث یک مسأله دیگر که هست ارث مناصب است. در دوران قدیم مناصب به ارث می‌رسید؛ پسر یک سرهنگ از دوران شیرخوارگی سرهنگ بود؛ مادرش در حالی که بچه در رحم بود اشاره به شکم خود می‌کرد و می‌گفت: «به جان سرهنگ»؛ مساجد و معابد برای پیش‌نمازها ارثی بود؛ حتی امتیاز موقوفه‌ها ارثی بود؛ ریاست قبائل ارثی بود. در میان عرب این خصوصیت فوق العاده حاکم بود. در اسلام حتی امامت موروثی نیست، جعلی است ولی به جعل الهی؛ خلافت احتیاج به بیعت دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۷

سوسیالیسم

اشاره

۱. یک بحث درباره سوسیالیسم آن است که آیا حتماً فرزند و مولود کاپیتالیسم است، آن‌طور که کمونیستها می‌گویند، و نمی‌توانسته قبلًا وجود پیدا کند، زیرا محصول نوعی روابط اقتصادی است که جز بعد از عبور از فئودالیسم و کاپیتالیسم نمی‌تواند وجود پیدا کند «۱»، چنانکه کمونیستها می‌گویند؟ البته نباید اشتباه شود و گفته شود سوسیالیسم یک ضرورت به اصطلاح وقتیّه است و فقط زمان، مشخص و مبیّن ضرورت آن می‌باشد، یعنی ضرورت آن را با زمان باید مشخص ساخت، نظیر انخساف و انکساف خورشید و ماه؛ بلکه ضرورت مشروط است. بر فرض اوّل انسانها نمی‌توانند عامل به شمار روند یا آن را تسریع کنند یا تعویق اندازند؛ و در فرض دوم انسانها قادرند ولی تحت همان شرایط. البته فرضیه سوم فرضیه ماست که می‌گوییم مشروط است ولی مشروط به رشد روحی و کمالی مردم و بس.

۲. مسأله دیگر تعریف سوسیالیسم است قطع نظر از مرحله تحقق. در صفحه ۱۳ کتاب نامبرده می‌گوید:

---

(۱) رجوع شود به صفحات ۸- ۱۴ سوسیالیسم از مجموعه چه می‌دانم؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۸

سوسیالیسم علمی از آن جهت سوسیالیسم است که عقیده دارد کاپیتالیسم در حین تکامل به سیستمی منجر می‌شود که در آن مالکیت ابزار تولید همگانی است. بدین معنی استفاده از نیروی تولیدی نیز همگانی است.

در صفحه ۱۴ می‌گوید:

امروز دیگر کم و بیش همه کشورها به جز ایالات متحده امریکا مدعی سوسیالیست بودن هستند، اما آنچه افکار را آشفته می‌سازد بخصوص وضعیت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است. این کشور که به کمک تبلیغات کمونیستها خود را کشوری سوسیالیست معرفی نموده دارای رژیم سیاسی دیکتاتوری و پلیسی آنچنان مطلقی است که آن را به عنوان کشور دیکتاتوری سوسیالیستها به حساب می‌آورند. گروهی می‌گویند سوسیالیسم آزادی و احترام به شخصیت انسانی است، و بعضی دیگر جواب می‌دهند که سوسیالیسم، اشتراکی نمودن ابزار تولید و دیکتاتوری پرولتاریاست ... تمام انواع سوسیالیسم یک

جنبه مشترک دارند: الغاء مالکیت خصوصی که سرچشمه عدم تساویها و بیدادگریهای اجتماعی است «۱» در صفحه ۱۵ می‌گوید:

برتراند راسل سوسیالیسم را این‌طور تعریف می‌کند: سوسیالیسم به معنی مالکیت مشترک زمین و سرمایه تحت یک شکل دموکراتیک حکومت است و مستلزم آن است که تولید به منظور استفاده و نه به منظور سودجویی هدایت شود. بعلاوه تقسیم تولیدات بایستی به طور تساوی انجام گیرد و در صورتی که این امر ممکن نباشد باید طوری باشد که لااقل بتوان این عدم تساوی در توزیع را با تأمین منافع عمومی توجیه نمود.

---

(۱) آیا این مطلب قابل قبول است که مالکیت سرچشمه بیدادگریهاست؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۹

۳. در صفحه ۸ (مقدمه) سوسیالیسم می‌نویسد:

اگر سوسیالیسم را به عنوان عکس العملی در برابر بیدادگری اجتماعی مورد نظر قرار دهیم «۱» می‌توان گفت از قدیم‌ترین ایام وجود داشته است و تحت عناوین گوناگونی نشانه‌هایی از آن در ادوار قدیم دیده می‌شود؛ و چنانچه سوسیالیسم یک شکل تاریخی مشخص جامعه تلقی گردد سرچشمه آن در جامعه کاپیتالیستی خواهد بود و در این صورت باید گفت نظریه سوسیالیسم در قرن نوزدهم پا به عرصه وجود گذاشته است.

از این جمله‌ها این‌طور فهمیده می‌شود که یک اصل اولًا برای اینها مسلّم است و آن تفسیر مادی تاریخ است؛ و الا اگر برای فکر اصالتی قائل بشویم چه مانعی دارد که طرح سوسیالیسم در آغاز تاریخ نه به عنوان عکس العملی در برابر بیدادگریها بلکه به عنوان برق هدایتی برای اجتماع که مانند همه جاندارهای دیگر راه خود را با هدایت و بینش- اختیاراً و بدون جبر- طی می‌کند پیش‌بینی و بر جامعه عرضه شده باشد. عدالت به مفهوم واقعی خود قبل از سوسیالیسم وجود داشته است و می‌تواند کوششهای سوسیالیستی با همه شکلهای نوی خود کوششی در راه همان مطلوب قدیمی و ایده‌آل کهن بشر به شمار رود «۲».

پس سوسیالیسم مفهوم دیگری غیر از عکس العملی از درد و غیر از شکل تاریخی مشخصی از اجتماع دارد و آن یک نظر علمی حقوقی مبتنی بر حقوق واقعی و طبیعی فرد و اجتماع است.

ایضاً می‌نویسد:

---

(۱) اگر مقصود از این عکس العمل صرفاً فریاد یک مظلوم است، مثل فریاد گوسفند در چنگال گرگ، آن سوسیالیسم نیست، دعوت به نجات است؛ و اگر مقصود فریاد وجدان عدالتخواه است، آن فلسفهٔ دیگر دارد که می‌تواند مبنای سوسیالیسم واقع شود.

(۲) مگر آنکه بگوییم سوسیالیسم مرحله خاص از عدالت است که قبل از این مرحله نمی‌تواند وجود پیدا کند؛ همچنانکه کاپیتالیسم و فئودالیسم نیز مراحل دیگری از عدالت بوده‌اند. علی‌هذا از لحاظ هدایت نیز جامعه در هر مرحله‌ای به مرتبه خاصی هدایت می‌شود. اگر این‌طور گفته شود مسأله را طوری دیگر باید طرح کرد، دیگر از ظالمانه بودن سرمایه‌داری نمی‌توان- لااقل در آغاز ظهور و رشدش- بحث کرد؛ و قسمت بعدی رد این احتمال است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۰

این نظریه که سوسیالیسم را عکس العملی در قبال بیدادگری اجتماعی بدانیم، اساساً جنبه تخیلی دارد و اگر دقیقتر آن را

بررسی کنیم فرضیه‌ای است ادراکی. به طور قطع هر اجتماعی که به طبقات مختلف تقسیم شود صحنه اجحاف، عدم تساوی و بی‌عدالتی‌های کم و بیش پرسروصدایی خواهد بود بر حسب درجه تکامل مرحله تاریخی مورد نظر. علت این بیدادگریها ممکن است بسیار آشکار باشد و لکن راه حل آنها در شرایط اقتصادی جنینی باشد (نقل از آنتی دورینگ انگلس). در برابر وجود بیدادگریهای اجتماعی و نبودن راه حلی متناسب با تحول اقتصادی، انسانها همیشه تمایل داشته‌اند که در مغز خود سیستمهای اجتماعی بهتری به عنوان جانشین روشی که موجب این بیدادگریها بوده است بسازند.

سوسیالیسم در پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم چنین بود. از توماس مورُبس تا لوئی بلان و از نظر مردانی چون سن سیمون، فدریه، اون و کابه سوسیالیسم اساساً عکس العملی است در قبال بیدادگریهای اجتماعی.

امیل دورکهایم آن را «فریادی از درد» می‌دانست. این نوع سوسیالیسم نه به تحولات اقتصادی متکی است و نه به قوانینی که از وجود آنها بی‌اطلاع می‌باشد، بلکه از عقل و ادراک و روح عدالتخواهی مردم مدد می‌طلبد؛ هم با توده‌های مردم، هم با هیئتهای حاکمه، هم با فقرا و هم با توانگران سروکار دارد «۱». ما این نوع سوسیالیسم را که «تخیلی» نام گرفته بود «ادراکی» می‌نامیم زیرا یک ادراک روحی است، ادراکی که به واسطه وجود بیدادگریهای اجتماعی برانگیخته شده و لکن به جای آنکه راه حل این بیدادگریها را در تحولات اجتماعی بجوید در مغز آدمیان جستجو می‌کند «۲» ایرادی که بر این بیان وارد است یکی این است که از طرفی سوسیالیسم به

---

(۱) این نوع خود دو نوع است: یک نوع صرفاً عکس العمل درد است که ارزش زیاد ندارد. نوع دیگر بیداری روح و فطرت عدالتخواه بشر است که ممکن است از کانون رفاه هم برخیزد.

(۲) چرا و به چه دلیل؟ ظاهراً این ادعا هیچ علتی ندارد مگر محافظت بر اصول تصنعی ماتریالیسم تاریخی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۱

اصطلاح تخیلی را عکس العملی از درد می‌داند، و از طرف دیگر می‌گوید از روح عدالتخواهی مردم مدد می‌طلبد. روح عدالتخواهی یعنی چه؟ اگر ما به روح عدالتخواهی قائل باشیم، تا حدی برای روح اصالت قائل شده‌ایم و بنابراین تفسیر مادی دچار اشکال می‌شود و آن نوع سوسیالیسم را صد درصد عکس العمل بیدادگریهای اجتماعی نمی‌توان دانست زیرا روح عدالتخواهی علی الفرض در بشر هست؛ عدالتخواهی تنها فریاد از ظلم نیست. ثانیاً اینکه می‌گوید: «این سوسیالیسم به جای اینکه راه حل این بیدادگریها را در تحولات اجتماعی بجوید، در مغز آدمیان جستجو می‌کند» اگر مقصود این است که آن نوع سوسیالیسم فقط هنرش استرحام و جلب عواطف است نه وضع قوانین عادلانه، می‌گوییم این ادعا دروغ است؛ و اگر مقصود این است که تحولات اجتماعی را- یعنی لزوم اینکه حتماً دوره کاپیتالیسم برسد تا نوبه به سوسیالیسم برسد- در نظر نمی‌گیرد، می‌گوییم راست است و لزومی هم ندارد. بعلاوه وضع شوروی از یک طرف و وضع کشورهایی که بدون آنکه به کاپیتالیسم برسند سوسیالیست شدند ثابت نمود که سوسیالیسم یک مرحله مشخص از اجتماع بعد از مرحله کاپیتالیسم نیست، همان‌طور که صِرف فریادی از درد نیز نیست؛ بلکه حقیقت این است که سوسیالیسم نظریه‌ای است حقوقی و علمی مبتنی بر حقوق طبیعی افراد و اجتماع، چنانکه در پیش گفته شد.

به هر حال می‌توان به نوعی سوسیالیسم ایمان آورد که بر اصولی طبیعی و واقعی در طبیعت و در عقل انسان بنا شده و مبنای یک سلسله قوانین است و هیچ لزومی ندارد که بشر پس از دوران کاپیتالیسم به آن برسد. آن سوسیالیسم عبارت است از مالکیت اجتماعی منابع طبیعی از قبیل زمین و آب و سوخت و بالاخره چیزهایی که بشر آنها را نساخته است بلکه در طبیعت

برای بشر ساخته شده است. مالکیت شخصی در این سوسیالیسم یک حق الاختصاص محدودی است. و اما سوسیالیسم به معنی مالکیت عمومی افزار تولید از مشخصات عصر ماشین است و لازمه ماشینیسم است و ما آن را از طریق خصوصیت ماشینیسم اثبات کرده‌ایم و طریق ارزش اضافی مارکس را رد کرده‌ایم.

در صفحه ۱۰ می گوید:

هرچند دوران جلوه سوسیالیسم تخیلی پنجاه سال اول قرن نوزدهم بود،

در سالهای بعد هم از میان نرفت و تحت عناوین سوسیالیسم هومانیسم (سوسیالیسم مبتنی بر اصالت انسانی) و هومانیسم (اصالت انسانی) و پرسونالیسم (اصالت شخصیت) بار دیگر رونق یافت. امروز هم مانند اوایل قرن اخیر نویسندگان بسیاری سوسیالیسم را نه به عنوان یک شکل تاریخی جامعه که نتیجه منطقی تحول اقتصادی است، بلکه به عنوان سیستم حاضر و آماده‌ای که به نظر آنها باید جانشین کاپیتالیسم گردد به ما معرفی می کنند. آنها نیز مانند پیش کسوتان خود از قوانین تاریخ و بخصوص از تضادهایی که بر جامعه جدید حکمفرمایی می کند بی‌خبر هستند. آنها نیز به عقل و روح عدالتخواهی رجوع می کنند و طبقات جامعه را در نظر نمی گیرند و تنها به انسان چشم دارند.

توهم بزرگ سوسیالیسم تخیلی پیش از آنکه به محتوی سیستم ارتباط داشته باشد، مربوط بدین است که این نوع سوسیالیسم کمترین توجهی به درجه تکامل مرحله تاریخی مورد نظر ندارد «۱» موضوع جبر تاریخ مورد قبول است اما نه جبر اقتصادی. اینها عوامل جبر را کاملًا نشناخته‌اند. در باب سوسیالیسم از دو جهت باید بحث کرد: یکی از نظر خود تئوری و فرضیه به عنوان اینکه بهترین رژیم زندگی بشر چیست؟ دیگر از نظر اجرا و عمل و اینکه آیا می‌تواند تماماً یا بعضاً قبل از کاپیتالیسم وجود پیدا کند یا نه؟

فرضاً ما بپذیریم که جامعه‌ای قبل از پیمودن کاپیتالیسم قادر نیست به سوسیالیسم برسد، دلیل نمی‌شود که فرضیه خاص سوسیالیستی را خیالی بدانیم.

ایضاً در صفحه ۱۰ می گوید:

باری، برای اینکه این یا آن تغییر شکل اجتماعی امکان‌پذیر شود باید شرایط فنی و اقتصادی آماده و مهیا گردند. سوسیالیسم تخیلی عملًا نشان می‌دهد که تغییر شکل اجتماعی را نتیجه روح عدالتخواهی انسانها می‌داند، در حالی که این تغییرات حاصل تضادهای اجتماعی و مبارزاتی

---

(۱) چه تکاملی؟ تکامل انسان یا ابزار؟

است که از این تضادها سرچشمه می گیرد «۱» برعکس، اگر سوسیالیسم را به عنوان یک شکل تاریخی مشخص جامعه، شکلی که بعد از گذشتن نیروهای مولّده از یک درجه خاص تکامل، وجود آن ضرورت پیدا می کند تلقی نماییم، سوسیالیسم به صورت یک علم درمی‌آید «۲». سوسیالیسم علمی مبتنی است بر بررسی وقایع و تحقیق درباره قوانینی که این وقایع را می‌آفریند و بهره‌برداری از تضادهایی که بر جامعه سایه افکنده‌اند و تفهیم طبقات زجرکشیده به نقش تاریخی آنها در مبارزاتی که در پیش روی دارند.

در اینکه انسان و روح عدالتخواهی انسان خود عاملی است مستقل و اصیل و پیدایش اینچنین انسانهایی جزء قوانین طبیعت و

خلقت است- نظیر چشم هستند برای پیکر انسان و حیوان- و انسان، تنها، مخلوق تاریخ نیست، خالق و آفریننده تاریخ نیز هست ما تردیدی نداریم؛ و در اینکه شرایط مادی اجتماع خود عامل مؤثری است برای گردش تاریخ، بازهم نباید تردید کرد. سوسیالیسم به اصطلاح تخیلی نقش زمینه‌های مادی و تضادهای اجتماعی و طبقاتی را نادیده نمی‌گیرد، اما عامل تغییرات را منحصراً تضادهای اجتماعی نمی‌داند. اما اینکه سوسیالیسم را از چه نظر باید علم بدانیم، مسأله مهمی است که احتیاج به توضیح دارد. ما در ورقه‌های «اسلام و سرمایه‌داری و سوسیالیسم» گفته‌ایم که قوانین اقتصادی و اجتماعی را از دو نظر می‌توان مورد مطالعه قرار داد: یکی از آن نظر که وقایع و

---

(۱) اینکه تغییر شکل اجتماعی معلول روح عدالتخواهی باشد یا تغییر شرایط اقتصادی، یک مطلب است، و اینکه یک سلسله حقوق طبیعی هست که سوسیالیسم یا نوعی دیگر زندگی را نتیجه می‌دهد، مطلب دیگر است.

(۲) ولی تاریخ خلاف آن را نشان داد؛ و از طرف دیگر علمی بودن سوسیالیسم هیچ گونه نیازی به این گونه فرض حرکت تاریخ ندارد، بلکه فرضاً جبر تاریخ به شکلی که مارکسیستها ادعا کرده‌اند درست باشد، ماتریالیسم تاریخی علم است نه سوسیالیسم. مثل این است که بگوییم قوانین جنین‌شناسی حکم می‌کند که کودک به دنیا بیاید، پس کودک علم است. این اشکال، اشکال مهم و قابل توجهی است. حد اکثر علمی بودن این است که راه علمی ایجاد و وصول به آن نشان داده شده است.

پس سوسیالیسم، علمی است نه علم. بهتر است که تعبیر علمی بکنیم نه علم آنچنان که در متن آمده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۴

حوادث علت و معلول یکدیگر هستند، و یکی از نظر اینکه انسان بهتر است جامعه را چه جور بسازد که به سعادت و کمال و عدالت نزدیکتر باشد. از نظر اول علمی است توصیفی و بیانی، و از نظر دوم علمی است دستوری. تفاوت این دو نوع از قبیل تفاوت روانشناسی است با اخلاق، که اوّلی توصیفی و دومی دستوری است.

قوانین اقتصادی را نیز از دو جنبه می‌توان مورد مطالعه قرار داد: یکی از نظر توصیفی، یعنی اینکه جامعه انسانی از نظر روابط تولیدی چگونه خود به خود تحول پیدا می‌کند تا آنجا که به سوسیالیسم منتهی می‌شود؟ فرضاً قبول کنیم که کاپیتالیسم جبراً به سوسیالیسم منتهی می‌شود (در صورتی که مورد تردید بلکه انکار است) از این نظر سوسیالیسم را در شکل تاریخی خود مطالعه کرده‌ایم «۱». ولی یک وقت سوسیالیسم را به عنوان یک طرح و یک نقشه عالی مبتنی بر حقوق انسانی که عامل انسانی می‌خواهد نقش خود را در ایجاد آن ایفا کند و آن طرح قادر است سعادت همگانی را تأمین کند مطالعه می‌کنیم؛ از این نظر فنی است دستوری، و تنها در این صورت است که خود سوسیالیسم علم است. اینکه گفته شد: «سوسیالیسم علمی مبتنی است بر بررسی وقایع و تحقیق درباره قوانینی که این وقایع را می‌آفریند و بهره‌برداری ... و تفهیم طبقات ...» مثل این است که میان این دو نوع علم تمیز و تفکیک واقع نشده است.

علی‌هذا هیچ مانع و دلیل مخالفی نیست که افکار صحیح سوسیالیستی قبل از دوره کاپیتالیستی پیدا شده باشد. اینکه محال است که این طرح قبلًا تهیه شده باشد، مبتنی است بر یک اصل فلسفی درباره انسان و جهان، یعنی مبتنی بر ماتریالیسم است؛ و سوسیالیسم از ماتریالیسم قابل انفکاک است، بلکه چاره‌ای از انفکاک ندارد. و اینکه محال است سوسیالیسم عملًا در دنیا صورت وقوع پیدا کند و حتماً زاده کاپیتالیسم است، این نیز از جهاتی مورد تردید است «۲». اولًا در دنیای قدیم، قبل

---

(۱) و سوسیالیسم یک پدیده اجتماعی خواهد بود مانند کاپیتالیسم و غیره، ولی خود سوسیالیسم علم نخواهد بود (بلکه علمی است نه علم، و فرق است میان علم و علمی) همان طوری که کاپیتالیسم علم نیست. علم عبارت است از قوانینی که بر اجتماع حاکم است نه خود اجتماع؛ همان طوری که قبلًا گفتیم که اگر علمی داریم به نام جنین‌شناسی که تحولات جنینی را بیان می‌کند تا آخرین مرحله، دلیل نمی‌شود پس خود جنین یا طفل علم است.
(۲) به عبارت بهتر از نظر مارکسیستها سوسیالیسم از جنبه علمی زاده ماتریالیسم و از جنبه عینی زاده کاپیتالیسم است؛ به عبارت دیگر نطفه‌اش و نیروی محرکه‌اش از ماتریالیسم است و مادرش، یعنی آن که او را در رحم خود پرورش می‌دهد، کاپیتالیسم است. از نظر مارکسیستها، هم در نطفه سوسیالیسم خلل است و هم در بطن و شیری که به او داده شده است. از نظر نطفه با پدیده پلیدی مشترک است و از نظر مادر ظالمانه‌ترین نقش تاریخ است.

از دوره کاپیتالیسم نمونه‌هایی از سوسیالیسم پیدا می‌شود. ثانیاً جامعه‌های کاپیتالیستی با حفظ روح کاپیتالیستی و یا لااقل بدون اینکه به سوسیالیسم منتهی شوند می‌توانند به حیات خود ادامه دهند. ثالثاً جامعه‌هایی دوره کاپیتالیستی را گذراندند و به سوسیالیسم واقعی نائل نشدند، مثل امریکا، و جامعه‌هایی به سوسیالیسم رسیدند بدون آنکه از کاپیتالیسم عبور کنند، مثل شوروی و الجزایر.
پس جبر تاریخ به شکلی که ادعا شده که سوسیالیسم قبل از کاپیتالیسم امکان‌پذیر نیست و پس از رشد کاپیتالیسم لا بدّ منه است مخدوش است؛ و به عبارت دیگر مارکسیسم، هم از شناساندن پدر و هم از شناساندن مادر سوسیالیسم ناتوان بوده است.
بعلاوه و گذشته از همه اینها فرضاً بپذیریم که سوسیالیسم عملًا جز بعد از کاپیتالیسم به وجود نمی‌آید، یعنی بشر بعد از این دوره آماده پذیرش و قبول سوسیالیسم می‌شود، به معنی این خواهد بود که پاره‌ای نظرات صحیح و عالی ممکن است در بشر پیدا شود که جامعه بشریت بعد از قرنها آماده قبول و پذیرش بهتر آنها می‌شود. پس مانعی ندارد که سوسیالیسم از آن جنبه علمی باشد که نظریه‌ای است حقوقی و طرحی است عالی و در عین حال در عمل جای مشخصی از تاریخ دارد.
در صفحه ۱۲ می‌گوید:
بررسی وقایع به ما نشان می‌دهد که تاریخ یک تغییر شکل جاودانه است، زمانی آهسته و زمانی تند ... علت این تغییر شکل جاودانه تکامل صنعتی ابزار تولید است ...
از نظر ما تکامل صنعتی ابزار تولید یکی از علل پیچیده تاریخ است.
ایضاً می‌گوید:
چون کلیه سیستمهای اقتصادی دوران تاریخ در حین تکامل، سیستمهای

دیگری به وجود آورده‌اند، دلیلی ندارد که این امر در مورد سیستم کاپیتالیسم صدق نکند ... این سیستم هم در حین تحول می‌بایست سیستم دیگری به وجود آورد. این نتیجه‌ای است که می‌توان با توجه به گذشته درباره آینده به دست آورد. ولی بدین نتیجه‌گیری هم احتیاجی نیست؛ کافی است رژیم کاپیتالیستی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و درباره قوانین حاکم بر آن تحقیق به عمل آید تا معلوم شود که در بطن کاپیتالیسم شرایط تغییر شکل آن مهیا می‌گردد.
در اینکه رژیم کاپیتالیستی ثابت نخواهد ماند بدون اینکه تعدیلات کلی در آن به عمل آید، شکی نیست. در اینکه هر جامعه نامتعادلی قابل بقا نیست و باید به تعادل بازگشت کند (مانند هر ترکیب نامتعادل دیگر) و در هر موجود زنده و از آن جمله

اجتماع خاصیت رجوع به تعادل هست، و نیز در اینکه تغییر و تکامل ابزار تولید تعادل را بهم می‌زنند و گاهی سبب تغییرات دیگر می‌گردد و باید مراقب این تغییرات بود، بازهم نباید تردید کرد؛ اما آیا این تغییر شکل جاودانه است و جبراً هر رژیمی باید جای خود را به رژیم دیگر بدهد و هیچ رژیمی را نباید یک رژیم ثابت فرض کرد، مطلبی است که سوسیالیستها درباره خود سوسیالیسم از آن حرفی نمی‌زنند.

آیا در مقابل کسی که بگوید: «کلیه سیستمهای اقتصادی در حین تکامل سیستمهای دیگری به وجود آورده‌اند، دلیلی ندارد که این امر در مورد سیستم سوسیالیسم صدق نکند» چه جوابی می‌توان داد؟ اگر سوسیالیسم از لحاظ آخر، آخرین شکل سیستمهای اقتصادی است و نقطه توقف تبدیل سیستمهاست، چه مانعی دارد که کسی بگوید طرح این نقطه آخری قبل از به وجود آمدن آن، قرنها پیش ریخته شده و بزرگان بشر همیشه بشر را به عدالت دعوت می‌کرده‌اند و اجرای عدالت در شرایط اجتماعی مختلف از لحاظ شکل و فرم مختلف می‌شود نه از لحاظ روح و معنی. مثلًا در حین تکامل ابزار تولید، فی المثل روح عدالت حکم می‌کند که این ابزار ملی و عمومی باشد. خلاصه اگر سوسیالیسم را پدیده بدانیم، ناچاریم آن را مردنی و از بین رفتنی بدانیم، ولی اگر آن را قانون و لو قانون حقوقی بدانیم، می‌توانیم مدعی جاودانه بودن آن بشویم.

به هر حال یکی از مسائل اختلاف نظر ما با سوسیالیستهای مارکسیست این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۷

است که آنها یک اصل مسلّمی در طبیعت و در تاریخ قائلند به نام اصل تکامل، و معتقدند هیچ حقیقتی ثابت نیست، ولی ما معتقدیم به اصل تکامل در طبیعت به یک شکل و در اجتماع به یک شکل «۱». از نظر ما جامعه می‌تواند به نقطه‌ای برسد که نقطه عدالت واقعی است «۲» و در این صورت دلیل ندارد که بگوییم رژیم عدالت باید جای خود را به رژیم دیگری بدهد.

عدالت از نظر ما پایه‌هایی در طبیعت و فطرت دارد که با توجه به آن پایه‌ها می‌توان یک طرح ثابت و جاودانه‌ای برای زندگی بشر از لحاظ اصول طرح کرد.

صفحه ۱۳:

سوسیالیسم علمی بدین سبب از سوسیالیسم تخیلی متمایز می‌گردد که به جای آنکه از انسانها بخواهد سیستم موجود بیدادگر را طرد نمایند و سیستم بهتری را بپذیرند، نشان می‌دهد که تغییر شکل جامعه نتیجه تضاد میان تکامل نیروهای تولیدی و شکل قانونی استفاده از آنهاست.

سوسیالیسم علمی به تأثیر این مسأله در مبارزه طبقاتی توجه دارد؛ و بعلاوه نشان می‌دهد که این تغییر شکل شرط اساسی هر پیشرفتی است در آینده، و طبقه‌ای که از سیستم موجود رنج می‌برد تنها نیروی اجتماعی است که شایستگی تحقق بخشیدن به این تغییر شکل را دارد.

سوسیالیسم مارکس که نام آن را «سوسیالیسم علمی» گذاشته‌اند اعتراف دارد که انسانها عامل ایجاد سوسیالیسم هستند، یعنی عامل انسانی را نادیده نمی‌گیرد، اما به واسطه طرز تفکر مادی خود درباره انسان که انگیزه انسان را همواره منافع

---

(۱) بلکه باید گفت عدالت از قبیل تعادل مزاج فرد است که در همه تطورات باید محفوظ باشد؛ ویتامینها، گلبولها به نسبت معینی در همه احوال باید محفوظ باشد؛ در عین حال اعضای جسم، همه (آن هم به نسبت معین) رشد می‌کنند. غلط است که عدالت را یکی از مراحل تطور بدانیم؛ عدالت بازگشت به مزاج طبیعی است.

(۲) حقیقت این است که دو جریان در کار است: یکی مربوط است به تکامل بشر که نقطه انتها ندارد، و دیگر مربوط است به

تکامل شکل و رژیم زندگی بشر که از نوع فرمول و روابط ترکیبی است که نقطه انتها دارد.

مادی می‌داند «۱» مبارزه انسان را همیشه مبارزه طبقاتی می‌داند. به نقل «شاله» در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم صفحه ۴۵، مارکس می‌گوید:

مبارزه طبقاتی مهمترین و اساسی‌ترین حوادث تاریخ است.

علی‌هذا اول باید زمینه مبارزه طبقاتی به وجود بیاید. این زمینه را تکامل ابزار تولید ایجاد می‌کند. تکامل ابزار تولید سبب می‌شود که منافع به طبقه خاصی اختصاص پیدا کند؛ طبقات محروم علیه آنها به مبارزه برمی‌خیزند.

ولی از نظر ما آنچه انسان را برمی‌انگیزد تنها منافع مادی نیست، منافع مادی یکی از علل جنبش انسانهاست. به عقیده ما انسانهای عالی انگیزه‌شان امور مادی نیست. پس تضاد اجتماعی و تکامل اسباب تولید که سبب این تضاد می‌شود یکی از اسباب انقلابهاست، بلکه احیاناً می‌توان بشر را علیه طغیان خودش برانگیخت و واداشت. علی‌هذا سوسیالیسم مارکس صد درصد با واقعیت تطبیق نمی‌کند، پس نمی‌توان آن را سوسیالیسم علمی خواند.

صفحه ۱۶:

مفهوم مالکیت مشترک یا اشتراکی برای مشخص ساختن سوسیالیسم کافی نیست. تجربه نشان داده است که مالکیت ابزار تولید ممکن است اشتراکی باشد بدون آنکه جامعه سوسیالیستی شود. مفهوم مالکیت اجتماعی به نظر ما ارجحیت دارد. برای آنکه مالکیت اشتراکی باشد کافی است که ابزار تولید به هیئت اجتماع تعلق داشته باشد، و برای آنکه مالکیت اجتماعی گردد، نه فقط باید ابزار تولید متعلق به هیئت اجتماع باشد بلکه باید در خدمت اجتماع به کار افتد. به عبارت دیگر ابزار تولید یا به تعبیری که در مانیفست آمده است «کار متراکم» نباید جز وسیله‌ای برای بسط و استغنا و تقویت اعمال حیاتی زحمتکشان باشد. باری، تعلق داشتن به هیئت اجتماع الزاماً بدان معنی نیست که مورد مالکیت در خدمت

---

(۱) به عبارت دیگر محرک تاریخ را تکامل ابزار تولید و منافع طبقاتی می‌داند و شکل حرکت را مبارزات طبقاتیِ ناشی از تضاد می‌داند و نتیجه را تکامل می‌داند.

جامعه به کار افتد. این امر را ما در روسیه مشاهده می‌کنیم که در آنجا مالکیت اشتراکی روسی در خدمت جامعه نیست بلکه در خدمت قدرت ملی است. اینچنین وضعیتی در تمام کشورهایی که در آنها مالکیت دولتی اشتراکی جانشین مالکیت فردی شده به چشم می‌خورد. مالکیت اشتراکی ابزار تولید که سوسیالیستهای قرن نوزدهم با شدت خواستار آن بودند امروز یا به مرحله عمل درآمده و یا در شرف انجام شدن است، لکن مالکیت اشتراکی ابزار تولید به جای آنکه به خدمت جامعه درآید مورد استفاده قدرت ملی قرار گرفته و بدین جهت استثمار انسانها برقرار مانده است.

این جمله‌ها انسان را به یاد گفته سعید رمضان می‌اندازد که می‌گوید:

«سوسیالیسم نتوانسته در شوروی خوشبختی ایجاد کند هر چند قدرت ایجاد کرده است.».

اگر مقصود ژرژ بورژن و پیر ریمبر، نویسندگان کتاب سوسیالیسم، این است که مالکیت اشتراکی در شوروی جنبه ملی دارد نه جنبه عمومی و انتر ناسیونالیستی، می‌گوییم در آنجا حتی این‌طور هم نیست و اینکه خودتان می‌گویید در آنجا هنوز استثمار انسانها موجود است دلیل بر این است که قدرت آنجا و خوشبختی آنجا قدرت ملی نیست، پس چرا نام آن را قدرت ملی

می‌گذارید؟ اگر مقصود این است که در آنجا مالکیت فردی و طبقاتی تغییر شکل داده و تحت عنوان مالکیت اشتراکی طبقه خاصی مالک همه چیزند و استثمار می‌کنند و آنها همان افراد حزب می‌باشند و سایر مردم مستثمَر آنها می‌باشند، مطلب درستی است؛ ولی این را باید شکست سوسیالیسم مادی مارکسیستی در همه جای دنیا نامید. سوسیالیسم مارکس هرگز جامه عمل نخواهد پوشید، هرگز قادر نخواهد بود که جامعه را که طبعاً افرادی ضعیف و قوی و باهوش و کم هوش دارد تنها با تغییر سیستم و شکل اجتماعی و اقتصادی خوشبخت بکند و جلوی استثمار افراد را بگیرد. خوشبختی اجتماع و ریشه کن کردن استثمار متوقف به دو شرط است: یکی سازمان صحیح اجتماعی و مقررات و قوانین عادلانه، و دیگر حکومت یک قدرت معنوی و تسلط یک نیروی غیر مادی بر وجدانها.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۰

صفحه ۱۷:

... ابزار تولید نبایستی فقط در خدمت یک جمع محدود یا در خدمت یک ملت باشد و به منظور حفظ برتری این جمع یا ملت مورد استفاده قرار بگیرد «۱». مفهوم مالکیت اجتماعی این است که ابزار تولید بایستی در خدمت اجتماع انسانها یا جامعه انسانیت به کار رود. به عبارت دیگر مالکیت اجتماعی مالکیت نیست و فقط وسیله ساده‌ای است در خدمت انسان و تمدن. از طرف دیگر عبارت «تولید به منظور استفاده و نه به منظور سودجویی هدایت شود» (که در عبارت برتراند راسل بود و قبلًا گذشت) برای تعریف جامعه سوسیالیستی کافی نیست. محصول تولیدی همه کشورها امروزه لااقل در زمینه صنایع اصلی یک محصول مصرفی است ولی استفاده و مصرف جنگی؛ اقتصاد دولتی هم که صفت مشخصه قرن ماست- همچنانکه بعداً خواهیم دید اقتصاد مصرف است نه سودجویی.

این هم اقتصادی است که در آن نیروی محرکه تولید، دیگر سودجویی نیست بلکه احتیاج است، منتها این احتیاج از آنِ مردم نیست و احتیاج ملی است.

هدف سوسیالیسم این است که تولید به نفع عامه مردم و در خدمت انسان و تمدن قرار گیرد، و تاکنون سوسیالیسم نتوانسته که این هدف را تأمین کند. علی‌هذا از

---

(۱) سوسیالیستها همین قدر می‌گویند افزار تولید نبایستی در خدمت یک جمع محدود یا یک ملت باشد، باید در اختیار همگان قرار گیرد، اما نمی‌گویند چرا؟ اگر کسی از آنها بپرسد در صورتی که مالک ابزار تولید از طریق مشروعی آن را مالک شده است و تصاحب کرده است، یعنی از همان طرقی که خود سوسیالیستها مالکیت فردی را مشروع می‌دانند، به چه دلیل و به چه مجوزی اجتماع حق دارد آن را از صاحب اصلی انتزاع کند؟ حد اکثر آنچه گفته‌اند فرضیه ارزش اضافی و ثبات سرمایه و تغیر نیروی کار است که مدعی هستند سود و اضافه ارزش محصول نیروی کارگر است. اولًا ما قبلًا اثبات کردیم که فرضیه ارزش اضافی مارکس و تقسیم سرمایه به ثابت و متغیر صحیح نیست. ثانیاً لازمه این نظر این است که سود سرمایه‌دار نامشروع است؛ اما به چه دلیل ابزار تولید باید از سرمایه‌دار منتزَع و به اجتماع داده شود؟ بلکه حد اکثر این است که سرمایه سرمایه‌دار را باید به خود برگرداند و ارزش اضافی را به کارگر داد. این که سوسیالیسم نیست؛ سوسیالیسم آن است که بتواند مالکیت ابزار تولید را از روی دلیل حق اجتماع معرفی کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۱

نظر ما کاپیتالیسم و سوسیالیسم مادی به یک نتیجه منتهی خواهند شد. هیچ کدام قادر نیستند که هدف بالا را تأمین کنند.

اینکه گفته شد در بعضی رژیمها- بلکه در همه کشورها- محصول تولیدی یک محصول مصرفی است (نه سودجویی) صحیح نیست. مقصود از سودجویی چیست؟ اگر مقصود از سودجویی یعنی انباشتن درآمدها روی هم و اضافه کردن بر مالکیت شخصی، البته نام این روش سودجویی است؛ اما سودجویی منحصر به این شکل نیست؛ تولید به نفع افراد معینی و برای تأمین اغراض افراد خاصی، خود نوعی سودجویی است. به صِرف اینکه نام مالکیت شخصی در کار نباشد ولی تولیدات به خاطر اغراض افراد خاصی جریان پیدا کند نه به خاطر مصالح و احتیاجات عمومی، نمی‌توان گفت ریشه سودجویی از بُن کنده شده؛ برعکس، سودجویی و استثمار به شکل دیگری حکومت می‌کند.

از طرف دیگر صرف اینکه محصولی در راه تهیه اسلحه جنگی مصرف شود، اگر مصالح ملت ایجاب کند، نمی‌تواند محکوم واقع شود. شرایط خاص را باید در نظر گرفت.

در صفحه ۱۷ می‌گوید:

پس ما سوسیالیسم را به عنوان شکلی از جامعه (یعنی نه یک فرضیه تخیلی) تعریف می‌کنیم که اصول آن از این قرارند:

۱. مالکیت اجتماعی ابزار تولید.

۲. استفاده دموکراتیک از این ابزار (نه استفاده طبقه خاص به نام حزب یا دولت).

۳. متوجه ساختن نیروی مولّده به سوی برآوردن احتیاجات توده مردم.

صفحه ۱۸:

... ایجاد حاکمیت ملی شرط لازم برای وجود سوسیالیسم است.

حضرات برای اینکه سوسیالیسم خود را علمی معرفی کنند به این قناعت کرده‌اند که کاپیتالیسم- که خود او از نظر ما انحرافی است از عدالت و سازمان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۲

معتدل اجتماعی- خواه ناخواه به او منتهی می‌شود از راه اینکه راه حل دیگری برای مشکلات کاپیتالیسم جز بهم ریختن مبانی حقوقی آن نیست. اولًا اینکه کاپیتالیسم خواه ناخواه به سوسیالیسم منتهی شود و نتواند به حیات خود ادامه دهد، هرچند مورد ادعای سوسیالیستهاست ولی عملًا خلاف آن دیده شده است، پس صد درصد مورد قبول نیست. آری، از نظر ما هر انحرافی آخر کار باید به اعتدال گراید. و ثانیاً چرا علمی بودن سوسیالیسم فقط از این راه باشد که قوانین انهدام کاپیتالیسم و انجراء قهری به مالکیت اشتراکی ابزار تولید را بیان می‌کند؟ چرا از راه حقوقی و مبانی طبیعی اجتماع انسانی نباشد؟ از نظر اول آن قدر علمی است که کاپیتالیسم علمی است؛ آن قدر درست است که کاپیتالیسم در ظرف خود درست است؛ آن قدر حق و قابل دفاع است که کاپیتالیسم در مرحله خود قابل دفاع است؛ و چنانکه قبلًا گفتیم بر فرض صحت این نظریه سوسیالیسم علم نخواهد بود؛ حد اکثر این است که بگوییم مارکس یکی از قوانین اجتماعی و تاریخی را کشف کرده است؛ مارکسیسم یک مسلک در فلسفه تاریخ خواهد بود نه یک مسلک اجتماعی. مسأله عمده این است که آیا ما سوسیالیسم یا هر مسلک اجتماعی بشر را از قبیل ظهور یک حالت خاص و یک پدیده طبیعی بدانیم از قبیل حالت «جوجه‌ای» یا «مرغی» یا «تخم مرغی»، یا حالت جوانه‌ایِ یک شاخه و رشد کردن او و شکوفه دادن او و میوه دادن او؟ یا باید آن را از قبیل یک قانون طبیعی ثابت از قبیل قانون ترکیبات شیمیاوی یا قوانین حیاتی و قوانین تکامل بدانیم؛ و حد اقل این است که آن را یک علم دستوری بدانیم نه علم توصیفی و بیانی.

از نظر ما زندگی اجتماعی بشر یک سلسله قوانین ثابت دارد که همان قوانین، قوانین تکامل زندگی بشری است. گذشته از

عوامل ناخودآگاهی که بشر را به سوی تکامل قهراً هدایت می‌کند- مانند تکامل صنعتی ابزار تولید و غیره- خود بشر نیز باید یک راه علمی را با دستور و برنامه و اختیار اجرا کند. آیا نمی‌توان برای جامعه بشری فرمولهای ثابت هدایت‌کننده و پیش‌برنده‌ای قبول کرد که بشر با برنامه و اندیشه و اراده باید آن را عملی سازد؟!.

جبر تاریخ به شکلی که مارکسیستها گفته‌اند مورد انکار سوسیالیستهای دیگر است و ما اصل جبر تاریخ را قبول داریم ولی نه به صورت جبر اقتصادی بلکه به صورت جبر فلسفی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۳

معلوم شد سوسیالیسم علمی منحصر به سوسیالیسم مارکس نیست، بلکه سوسیالیسم مارکس بر فرض صحت تئوریهای مارکسیسم ربطی به علم و علمی ندارد. مارکسیسم بر فرض صحت و درستی یک نوع تفسیر خاص برای تاریخ است، یعنی یک فلسفه خاص برای تاریخ است مبتنی بر ماتریالیسم و تضاد یا ماتریالیسم دیالکتیک. روی این فلسفه، اجتماع بشری جبراً و قهراً بر طبق اصالت ماده در زندگی بشر و محرکیت اقتصاد برای تاریخ، و بر طبق اصول تنازع و مبارزات طبقاتی مسیری را طی می‌کند و این خط سیر از اشتراک اولیه شروع و به سوسیالیسم ختم می‌شود. این فلسفه راه علمی وصول به سوسیالیسم را بیان می‌کند کما اینکه راه علمی وصول و عبور از کاپیتالیسم را نیز بیان می‌کند، ولی به هیچ وجه خود سوسیالیسم را به صورت یک علم توصیفی اقتصادی و اجتماعی یا علم فنی اقتصادی اجتماعی یا علم دستوری و اخلاقی اقتصادی یا اجتماعی بیان نمی‌کند و اگر جبر تاریخ مارکس و ماتریالیسم دیالکتیک وی در مورد اجتماع مردود شناخته شود دیگر اثری از علمی بودن نظرات وی نیست. چیزی که در سوسیالیسم مارکس دیده نمی‌شود اتکاء به حقوق طبیعی است و این از آن جهت است که به ماتریالیسم دیالکتیک متکی است و روی اصول ماتریالیسم دیالکتیک نمی‌تواند به حقوقی طبیعی و ثابت متکی باشد و به همین جهت هرگز سوسیالیسم مارکس نمی‌تواند علمی باشد.

علمی بودن تئوری مارکسیسم متکی به این است که اولًا تاریخ را به طور صد درصد مادی تفسیر کنیم و معتقد به جبر مادی تاریخ باشیم (ما هر چند جبر تاریخ را صحیح می‌دانیم اما آن را مادی و اقتصادی نمی‌دانیم)؛ ثانیاً جبر مادی را به طور دیالکتیکی تفسیر کنیم، یعنی قوانین دیالکتیک و از آن جمله قانون تضاد را بپذیریم و قانون اصلی حرکت را تضاد بدانیم و در اجتماع نیز اساسی‌ترین حوادث را مبارزات طبقاتی بدانیم و طرح و حمایت از سوسیالیسم را تنها در خور طبقات رنجبر بدانیم، نه به معنی اینکه تنها وظیفه این طبقه است بلکه به معنی اینکه عملًا ممتنع است که غیر این طبقه حامی و طراح عدالت- که مظهر عالی‌اش در دوران رشد سرمایه‌داری سوسیالیسم است- بشود؛ و ثالثاً مراحل تطور تاریخ را همان‌طور تفسیر کنیم که مارکسیستها تفسیر کرده‌اند؛ یعنی این‌طور فرض کنیم که هر اجتماعی چهار مرحله معروف را طی کرده و می‌کند: اشتراک اولیه، فئودالیسم،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۴

کاپیتالیسم، سوسیالیسم. اینهاست پایه‌های تئوری مارکس یا مارکسیسم. اولًا همه این پایه‌ها مخدوش است: نه محرک تاریخ منحصر است به عوامل اقتصادی تا جبر تاریخ جبر مادی باشد، و نه قانون اصلی حرکت مادی تضاد است، و نه ادوار تاریخ بشر آنهاست که مارکسیستها گفته‌اند. ثانیاً چنانکه مکرر گفته‌ایم صحت تئوری مارکسیسم دلیل نمی‌شود که سوسیالیسم پیشنهادشده از طرف مارکس از سایر سوسیالیسمها علمی‌تر باشد. مارکس درباره خود سوسیالیسم که یک نظرات خاصی ندارد، بلکه طبق تفسیر خاصی که از تاریخ کرده است- که به قول خود مارکسیستها دیگران از آن غافل بوده‌اند- راه وصول به سوسیالیسم را پیدا کرده است و آن راه، راه علمی است و مبتنی بر حقایق تجربی و تاریخی است؛ اما راهی که دیگران

جستجو می‌کردند که می‌خواستند وجدان بشر را برای سوسیالیسم قانع و مؤمن کنند، راه درستی- به قول مارکسیستها- نبوده است.

مارکس یک نظرات خاص اقتصادی درباره ارزش و اضافه ارزش دارد و چنانکه ما قبلًا گفته‌ایم اولًا نظریه «ارزش کار» و نظریه ارزش اضافی، علمی نیست؛ ثانیاً بر فرض صحت آن نظرات، آن نظرات قادر به توجیه سوسیالیسم نمی‌باشند. اگر نظرات خاص اقتصاد مارکس قادر به توجیه سوسیالیسم بود می‌توانستیم از این راه سوسیالیسم خاصی برای مارکس قائل شویم که بر مبنای اصولی علمی (اقتصادی) بنا شده است. پس نه نظرات فلسفی وی، یعنی مارکسیسم فلسفی، و نه نظرات اقتصادی وی، یعنی مارکسیسم اقتصادی، هیچ کدام قادر نیستند که خود سوسیالیسم را از لحاظ علمی توجیه کنند. البته مارکسیستها فقط به مبانی فلسفی مارکسیسم از لحاظ توجیه علمی سوسیالیسم توجه دارند و هیچ دیده نشده است که به جنبه اقتصادی برای این هدف توجه کرده باشند؛ ولی ما به هر دو جنبه نظر افکنده و بحث کردیم.

هنر مارکس

اینجا این پرسش پیش می‌آید: اگر بنا باشد که مارکسیسم نه از جنبه فلسفی، علمی باشد و نه از جنبه اقتصادی، پس چگونه توانست جهانگیر بشود و این قدرت را از کجا به دست آورد؟ آیا غیر از این بود که یک فلسفه علمی و منطبق بر حقایق تجربی و تاریخی به دست بشر داد؟ آیا غیر این بود که نظرات اقتصادی علمی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۵

عرضه داشت؟.

پاسخ این پرسش این است که هنر مارکس در این نبود که توانست نظرات علمی صحیح به وجود آورد، بلکه در این بود که توانست از بازوهای مردم نیروی متشکلی به وجود آورد. مارکس یک مرد انقلابی مبرّز بود نه یک مرد علمی مبرّز.

مارکس شعارهای خوبی ابتکار کرد نه نظرات علمی متقنی. شعار با احساسات سروکار دارد و نظرات علمی با منطق. مارکس با ابتکار شعارها و با نشان دادن مظالم سرمایه دارها، البته در اوضاع و احوالی که مردم جهان ناراضی بودند، توانست مشتهای گره کرده زیادی به وجود آورد، توانست با قدرت زور، سوسیالیسم را به وجود آورد و مالکیت فردی را تبدیل به مالکیت اجتماعی و اشتراکی کند. بعلاوه اینکه مدعای مارکس- یعنی سوسیالیسم یا گرایش به عدالت- مطلبی بود که زمینه قبول فراوانی در جهان داشت. پس مدعا از نظری منطقی، افکار ناراضی، شعارها قوی؛ ناچار قدرت عظیمی در دنیا از این نظر به وجود آمد.

سوسیالیسم و مالکیت فردی

در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم شاله صفحه ۲۴ می‌گوید:

بر خلاف آنچه که اغلب تصور می‌رود، رهبران مکتب سوسیالیستی و مبلغین این مکتب اصولًا با مالکیت فردی مخالفت نمی‌کنند و قبول دارند که ثروت فردی اگر در نتیجه کار شخصی پیدا شده باشد مشروع و عادلانه است. مارکس می‌گوید: الغای مالکیت بورژوازی الغای هر نوع مالکیتی نیست. هم او می‌گوید: جامعه بورژوازی مخالف مالکیت فردی می‌باشد که اساس آن بر کار شخصی استوار است. سوسیالیسم مخالف جامعه بورژوازی می‌باشد. لیکن چون مخالفت در مخالفت معادل

موافقت است، سوسیالیسم موافق مالکیت فردی است که اساس آن بر کار شخصی استوار است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۶

این بیان اولًا اکل از قفاست. صاحب یک مکتب که نباید نظر خود را درباره یکی از اصول اولیه از یکی از اصول یا فروع دیگر استنتاج کند. ثانیاً این بیان از لحاظ منطق و نفی در نفی، مغالطه است و می‌رساند بی‌اطلاعی مارکس را از منطق.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۷

یادداشت اسلام و اقتصاد نظری به نظام اقتصادی اسلام

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۹

یادداشت اسلام و اقتصاد

اشاره

ما برای این علم باید اصول اولیه‌ای در نظر بگیریم که آن اصول اولیه مورد اختلاف نباشد و الّا علم واحد نخواهیم داشت و خود آن اصول مسأله خلافی از یک علم دیگر (مثلًا فلسفه) خواهد بود. باید ببینیم اصولی که مردم جهان یا عقل صریح خود ما آنها را مسلّم می‌شمارد چیست؟.

الف. عدل و مساوات.

ب. پرهیز از استثمار. این اصل زیاد مورد تمسک کمونیستهاست و حتی به استناد این اصل می‌خواهند مالکیت خصوصی را نسبت به ابزار تولید الغاء کنند. این اصل از فروع اصل عدالت است «۱».

ج. مسأله حقوق طبیعی و تکوینی که حق ریشه غائی و فاعلی دارد. به عقیده ما این اصل مقدم است بر اصل عدالت و اصل طرد استثمار، زیرا مطابق تفاسیر سه‌گانه‌ای که برای عدالت می‌شود نظرات اجتماعی درباره ساختمان اجتماعی از قبیل نظریه مطلوبیت و نظریه فردی، همه باید از اصول اولیه حقوق طبیعی و غیر طبیعی سرچشمه بگیرد. اگر منکر حقوق طبیعی باشیم باید تنها به جنبه اثر و بهترین

---

(۱) سوسیالیستها قطع رابطه کار و ثروت را یک اصل مسلّم می‌پندارند و ما آن را قبول نداریم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۰

اثر نگاه کنیم و اگر به حقوق مایل باشیم باید در سلسله علل احکام خود فکر کنیم.

اقتصاد به معنی مسلکی که باید اتخاذ کرد اصول و مبانی اولیه‌ای دارد. همچنین علم اقتصاد به معنی کشف روابط ضروری که در جامعه‌های موجود هست نیز اصول و مبادی اولیه‌ای دارد. اصول دوم عبارت است مثلًا از قانون عرضه و تقاضا و قانونهایی که برای پول و تورم آن ذکر می‌کنند و لوازم علّی و معلولی که جریان ثروت خود به خود دارد. کم شدن و زیاد شدن تولید، کم شدن و زیاد شدن مصرف البته آثار و عوارضی دارد. از این نظر فرق نمی‌کند که شخص تابع چه کسی باشد و وابسته به

چه مسلکی باشد. مثلًا اگر متخصص اقتصادی از یک کشور خارجی برای مملکت خود بیاوریم فرقی نمی‌کند که از کدام کشور و پیرو چه مسلکی باشد. از این نظر در اسلام اقتصاد وجود ندارد، زیرا اقتصاد به این معنی صرفاً یک علم نظری است، اما اقتصاد به معنی اول یعنی اینکه بهتر است قوانین اجتماعی بشر در زمینه حقوق اقتصادی و وظایف چگونه باشد. از این نظر اقتصاد، اقتصاد عملی است.

اسلام از این نظر قوانین و مقرراتی دارد. متخصصین این فن غیر از متخصصین فن دوم هستند. کارل مارکس یک متخصص فن اول است نه دوم. مسلکهای سوسیالیستی و سرمایه‌داری از این نظر پیدا می‌شود. این علم نیز به نوبه خود اصول متعارفه و اصول موضوعه‌ای دارد. اصول متعارفه و موضوعه این علم عبارت است از:

الف. اقتصاد باید به نحوی باشد که موجب ازدیاد ثروت عمومی بشود، راکد و ثابت نباشد، متکامل باشد، حد اکثر استفاده از عامل طبیعت و عامل انسانی بشود.

ب. عدالت و مساوات رعایت گردد، به معنی اینکه تبعیضها و اولویتهای بیجا در کار نباشد.

ج. فردی فرد دیگر را استثمار نکند.

د. عدالت به معنی اینکه حقوق طبیعی افراد باید رعایت شود؛ هم به این معنی که حق طبیعی یک فرد به او داده شود نه به فرد دیگر یا همه افراد دیگر و دولت، و هم به معنی اینکه آزادی یک فرد محترم شمرده شود. می‌توانیم آزادی را اصل علی‌حده بشماریم.

و. احترام آزادی افراد در انتخاب کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۱

ز. آزادی افراد که خود یک اصل است و همچنین ازدیاد ثروت عمومی که خود اصل دیگر است باید محدود شود به سایر مصالح بشر، یعنی باید منحصر به اخلاق عموم و معنویات بشر باشد.

یکی از اصولی که در اقتصاد باید در نظر گرفت اصل تزیید ثروت ملی و تکثیر تولید است؛ یعنی اقتصاد سالم آن است که جریان ثروت و منابع اولیه به نحوی باشد که بر ثروت که یگانه وسیله مادی و پایه‌ای از پایه‌های زندگی است بیفزاید و قدرت ملی را در تحصیل وسائل مادی و معنوی زندگی مضاعف کند و این مشروط به دو شرط است: یکی اینکه منابع ثروت آزاد باشد و دچار حبس و توقف نشود؛ دیگر اینکه فعالیت، آزاد و محترم باشد، یعنی ثمره فعالیت به فعال برگردد.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه تزیید سرمایه ملی یا شخصی به چه نحو و چه کیفیتی باشد؟ به هر نحو شد درست است یا آنکه محدودیتی دارد؟ معمولًا اقتصادیون تمایلات و خواسته‌های بشر را، و لو خواسته‌های مصنوعی و انحرافی، سرچشمه درآمد می‌دانند، ولی اسلام مسأله تقاضا را به هر نحو باشد سرچشمه درآمد مشروع نمی‌داند، خود تقاضاها را مشروع نمی‌داند و کنترل می‌کند و بعلاوه پاسخ گفتن به این تقاضاها را غیر مشروع می‌داند. ولی مادیون اقتصادی حتی تقاضای نامشروع مثل اعتیاد به مواد مخدر ایجاد می‌کنند تا راه درآمد خود را باز کنند. اینجاست که زیان انفکاک اقتصاد از اخلاق و معنویت روشن می‌شود «۱».

مطلب دیگر اینکه در تقاضاهای مشروع چه چیزی سبب ازدیاد می‌شود و چه چیزی مانع ازدیاد می‌شود؟ هم سرمایه‌داری و تملک بر منابع اولیه ثروت و هم اشتراک کلی مانع ازدیاد و افزایش ثروت است.

در مسأله ازدیاد، بحث حقوق فرد یا جامعه و یا مسأله استثمار فرد مطرح نیست.

آیا این اصل درست است: «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج»؟

معنی‌اش این است که همه مردم مانند اعضای یک پیکر به هر اندازه می‌توانند باید

---

(۱) ولی در واقع و بالمآل و از نظر زمان نامحدود، اقتصاد از اخلاق غیر قابل انفکاک است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۲

کار کنند و به هر اندازه هم احتیاج دارند باید خرج کنند. ممکن است کسی استعداد کارش زیاد و اما احتیاج و عائله‌اش کم باشد، یعنی زائد بر مقدار احتیاجش استعداد کار داشته باشد و باید به هر حال هرچه در استعداد دارد کار کند و لو آنکه یک دهم آن را خرج کند و نُه قسمت دیگر باید به صندوق عمومی و ملی یعنی صندوق دولت ریخته شود؛ و ممکن است کار برعکس باشد، یعنی احتیاج بیش از استعداد کار باشد، باید مازاد را از دیگران بگیرد، ولی باید دستگاه اداری ملی یعنی دولت وجود داشته باشد که مازاد را از آن بگیرد و به این بدهد. یک عیب این اصل این است که منجر به استثمار است؛ دیگر اینکه اصل تکثیر ثروت را از بین می‌برد و رقابت میدان آزاد مسابقه را از بین می‌برد و فعالیت و تکثیر را متوقف می‌کند. به عبارت دیگر اصل آزادی همان طوری که در اجتماع و سیاست باید محفوظ بماند در اقتصاد نیز باید محفوظ بماند. آزادی شغل و کار در اعلامیه حقوق بشر بدون آزادی در استفاده، بی‌معنی است.

یکی از چیزهایی که مانع رشد و افزایش ثروت عمومی است تصاحب سرمایه‌های عمومی به دست مالکین خصوصی است «۱». ممکن است اینها برای حفظ سیاست و سیادت خود فلسفه افقار ملت را عمل کنند و برای اینکه بردگان را در حال بردگی نگه دارند مانع تکثیر و افزایش بشوند و احیاناً مازاد را از بین ببرند. این جهت مربوط است به سرمایه‌داری.

یکی دیگر از اموری که مانع رشد و تکثیر و توزیع است اشتراک عمومی و اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» است که قبلًا گفته شد. پس دو چیز مانع رشد ثروت است: یکی حبس و توقیف مواد اولیه معیشت که عمل سرمایه‌دارهاست، و یکی حبس و متوقف ساختن فعالیت که عمل اشتراکیون است.

یکی از مشخصات سوسیالیسم را «اداره اجتماع از روی شعور و اراده» ذکر کرده‌اند و این را از لوازم اشتراکیت سرمایه و کار دانسته‌اند. به عقیده ما این موضوع از لوازم اشتراکیت نیست. اسلام این اندازه کنترل و حکومت را جایز می‌داند.

---

(۱) آنچه در احیاء موات و در احتکار و در آیه گنج طلا و نقره آمده است برای همین است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۳

یک مطلب این است که آیا لازم است اجتماع از لحاظ اقتصادی از روی شعور و اراده اداره شود یعنی حکومت تولید و توزیع را در اختیار بگیرد؟ نقطه مقابل آن آزادی تولید و توزیع است که در سرمایه‌داری هست و موجب هرج و مرج می‌شود.

مطلب دیگر این است که قانون اجازه ندهد که خواسته‌های مردم منبع درآمد باشد بلکه منبع درآمد را محدود کند به مصالح بشریت. نقطه مقابل آن این است که هرچه تقاضایش وجود پیدا کرد عرضه شود و احیاناً تقاضای کاذب با ایجاد زمینه‌های بدبخت‌کننده به وجود می‌آورند. در اسلام هر دو جهت هست ولی در سوسیالیسم امروز دنیا فقط قسمت اول وجود دارد که لازمه‌اش ایجاد تعادل میان تولید و توزیع است، اما قسمت دوم که عبارت است از هماهنگ ساختن احتیاجات واقعی بشر و تولید و مبادله، وجود ندارد.

آنچه اسلام از رشته‌های درآمد منع کرده است چند قسم است:.

الف. درآمد از طریق اغراء به جهل و تثبیت جهالت مردم و تحکیم عقاید سخیف و خرافی نظیر بت‌فروشی و صلیب‌فروشی.

بعضی این چیزها را به نام آزادی و احترام به عقیده انجام می‌دهند. می‌گویند حیثیت ذاتی بشر او را لازم الاحترام کرده و لازمه احترام به بشر احترام به عقاید او و مقدسات اوست هرچه باشد، و لو بت باشد، و لو مانند بت ژاپنی‌ها صورت احلیل یا فرج باشد، یا مثل [بت] هندوها گاو باشد. اما باید بدانیم که احترام به بشر و حیثیت ذاتی بشر ایجاب می‌کند که این زنجیرها را که به دست خود بسته است باز کنیم نه اینکه چون بشر به دست خود بسته است پس لازم الاحترام است. و ما عمل ابراهیم بت‌شکن و موسی که گوساله سامری را آتش زد (انْظُرْ إِلى إِلهِكَ الَّذِی ظَلْتَ عَلَيْهِ عاكِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِی الْيَمِّ نَسْفاً) «۱» و عمل رسول خدا را که بتها را شکست و دور ریخت تصویب می‌کنیم نه عمل کورش یا ملکه انگلستان و یا دولت انگلستان را که به بت‌پرست‌ها اجازه بتخانه می‌دهد و نام این عمل زشت را آزادیخواهی و دموکراسی می‌گذارد. اینها از لحاظ سیاست به مفهوم امروز صحیح است اما از لحاظ بشریت غلط است ..

ب. نوع دوم تحصیل درآمد از طریق اغفال و اضلال است. بیع کتب ضلال از

---

(۱) طه/ ۹۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۴

این قبیل است. در اسلام شکستن سکه تقلبی و از بین بردن کتاب تقلبی واجب است. البته خریدوفروش آنها برای کسانی که قدرت تفکر و تجزیه و تحلیل دارند مانعی ندارد اما برای کسانی که فاقد این قدرتند صحیح نیست. امروز به نام آزادی عقیده و فکر، نشر هر کتابی و خریدوفروش هر کتابی را صحیح می‌دانند، اما اسلام این راه درآمد را به روی پیروان خود بسته است. تدلیس ماشِطه و نجش از این قبیل است. مدح مَنْ لا يَستَحِقُّ المدح از این قبیل است. کهانت نیز از این قبیل است، بلکه تحریمِ ساختن و مبادله مجسمه نیز از این قبیل است و لو آنکه جنبه حریمی و مقدّمی دارد ..

ج. تقویت دشمنان به هر نحوی باشد از این نوع است. بیع سلاح به اعداء دین، بلکه هرگونه خریدوفروشی که سبب شود دشمن، قوی و دوست ضعیف شود در اسلام ممنوع است. اگر خریدوفروشی سبب شود که بنیه نظامی یا اقتصادی یا فرهنگی دشمن قوی و متقابلًا بنیه نظامی، اقتصادی، فرهنگی خودی ضعیف شود ممنوع است. فروش نسخ خطی قیمتی به آنها از این قبیل است. فروش موادی از قبیل نفت به آنها از این قبیل است. موارد زیادی اهل اطلاع در این زمینه می‌توانند پیدا کنند ..

د. تحصیل درآمد از راه تولید یا خریدوفروش و مبادله موادی که استعمال آنها برای بشر زیان دارد و یا فایده‌ای ندارد و از نوع هوسهای کودکانه است.

مبادله شراب، اعیان نجسه، آلات قمار و غش از این قبیل است ..

ه. پای ماده مضری در کار نیست، بلکه نوع کاری که فرد در مقابل آن واقع می‌شود بیهوده یا مضر است، مثل لهو و غنا یا قمار یا قیادت یا هجو مؤمن ..

و. نوع دیگر کاری است که از نظر اسلام فوق مسائل اقتصادی است، از قبیل اجرت در قضاوت، تعلیم دین و قرآن، اجرت بر اذان یا افتاء. اذان شعار است، شعار راستی و ایمانی، پیام دل است به دل؛ این زشت است که کسی پول بگیرد و بگوید: (اشْهَدُ انْ لا الهَ الَّا اللّهُ)؛ این کار فروشی نیست، همچنانکه از نظر اسلام سربازی نیز مزدوری نیست، اجباری هم نیست، قصد قربت می‌خواهد. حتی بیع مصحف.

این گونه کارها باید بلاعوض صورت گیرد ولی بودجه عامل از بیت المال تأمین شود. بعضی علت حرمت اجرت [در این موارد را] تضاد اجرت با قصد قربت دانسته‌اند، ولی به عقیده ما این است که این گونه کارها را اسلام فوق مبادله و

خریدوفروش
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۵
می‌داند. افتاء و ارشاد هم از این قبیل است ..
ز. کارهایی که منجر به تجمل‌پرستی مفرط بشود، مثل ساختن یا مبادله ظروف طلا و نقره.
شاید بتوان گفت که علت دیگر حرمت ساختن و مبادله ظروف طلا و نقره این است که رواج و شیوع آن سبب می‌شود که پول، نایاب و کار مبادله به سختی بکشد.
پس مجموع ضابطه‌های کلی در تحصیل درآمد ممنوع عبارت است از راه اغراء به جهل و استفاده از عقاید پست پلید، اغفال، تقویت بنیه دشمن و تضعیف بنیه جامعه اسلامی چه از نظر نظامی یا اقتصادی یا سیاسی یا فرهنگی، تولید و مبادله کالاهای مضره، مزد بگیری از کارهای مضر و غیر نافع، تولید و مبادله یا مزد بگیری در زمینه اشیاء یا کارهای مقدس فوق امور مادی، کمک به تجمل‌پرستی، حبس پول به صورت ظروف که در حکم ذخیره و گنج است.
نظر اسلام در مورد اقتصاد مبتنی است بر یک اصل فلسفی و آن اینکه زمین و منابع اولیه برای بشر یعنی برای اینکه زمینه فعالیت و بهره‌برداری بشر قرار بگیرد آفریده شده است:
وَ لَقَدْ مَكَّنّٰاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنٰا لَكُمْ فِيهٰا مَعٰايِشَ قَلِيلًا مٰا تَشْكُرُونَ «۱».
[و همانا شما را در زمین مأوی دادیم و در آن برای شما روزیها قرار دادیم و چه کم شکرگزاری می‌کنید.].
هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهٰا «۲».
[و او شما را از زمین پدید آورد و در آن به شما بهره آبادانی داد.].
وَ الْأَرْضَ وَضَعَهٰا لِلْأَنٰامِ «۳».
[و زمین را برای تمام جهانیان قرار داد.]

---

(۱) اعراف/ ۱۰

(۲) هود/ ۶۱

(۳) الرحمن/ ۱۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۶
و هم خدا بشر را آفریده است و به او نیروهای عضلانی و مغزی و استعدادهای فراوان داده که از مادر زمین بهره‌ور شود؛ مانند کودکی که از طرفی در پستان مادر شیر قرار داده شده و از طرف دیگر به طفل قوه و غریزه چسبیدن به پستان مادر و مکیدن داده شده است.

در هیچ کدام از این دو عامل- یعنی عامل مورد استفاده و عامل استفاده‌کننده- نباید موجبات حبس و تعطیل و رکود فراهم شود. به هر عنوان که در یکی از این دو رکود واقع شود از نظر اسلام مردود است، چه آنکه رکود سرمایه و منابع اولیه باشد و یا رکود فعالیت. رکود منابع و سرمایه، مثل آنچه در مورد زمینِ تحجیر شده در احیاء موات رسیده است که بیش از سه سال حق حبس ندارد، و آنچه در احتکار رسیده، و آنچه در گنج کردن طلا و نقره رسیده است که سال به سال یک دهم به عنوان زکات گرفته می‌شود تا از حد نصاب بیفتد؛ و رکود فعالیت خواه به صورت بیکاری و کَلٍّ بر مردم شدن باشد و یا به صورت دیگر، و به همین لحاظ اسلام مالکیت اشتراکی را محکوم می‌داند، چون امید و آرزو را و اینکه بشر کار را برای نتیجهٔ عاید

خود بکند در انسان می‌میراند.
کسی نباید گمان کند که اگر مالک خصوصی مالی شد اختیار مطلق دارد، می‌تواند آن را حبس کند؛ زیرا مطابق آنچه گفتیم خداوند انسان را فاعل و منابع اولیه را قابل آفریده است و [از] این قوه فاعلی خواسته که از آن ماده قابله استنتاج کند. یک زمین مستعد مانند یک زن و یک رحم مستعد است، باید ازدواج کند.
همان طوری که مردی حق ندارد پس از ازدواج زن را حبس کرده و از همخوابگی و مباشرت او امتناع کند و او را مهمل و معطل بگذارد، نیز حق ندارد زمین و یا منبع ثروت دیگری را معطل بگذارد. خود زکات بر طلا و نقره عنوان جریمه دارد.
مالکیت به منزله عقد ازدواج است. عمل در مال و بارور کردن آن به منزله مباشرت با زن است. هدف، تناسب و تکثیر و انتاج است. لهذا علی علیه السلام فرمود:
انَّکُمْ مَسْئولونَ حَتّی عَنِ الْبِقاعِ وَ الْبَهائِم «۱»
.

---

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۷
قاعده
النّاسُ مُسَلَّطونَ عَلی امْوالِهِمْ
قرینه الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّساءِ و یا
الطَّلاقُ بِیَدِ مَنْ اخَذَ بِالسّاقِ
است. همان طوری که حکومت مرد بر زن به معنی اختیار مطلق نیست و متقابلًا زن نیز حقوقی دارد، مال و ثروت نیز به حکم قانون علت غایی حقوقی دارد و انسان نسبت به آن وظایفی دارد. البته منکر نیستیم که حقوق زن بر مرد با حقوق مال بر انسان فرق دارد، زیرا زن عیناً مثل مال نیست؛ ولی ما نمی‌گوییم زن مثل مال است بلکه می‌گوییم مال مثل زن است، و بین آنها فرق بسیار است. بر زن باید انفاق کرد، همین‌طور بر مال؛ مرد بر زن تسلط ندارد که او را از بین ببرد، همین‌طور انسان حق اسراف و تبذیر و تضییع مال را ندارد.
اساس کار این است که منابع ثروت در جریان و مورد استفاده باشد و نیروی عمل آزاد و فعال باشد و مالکیت اختصاصی محترم باشد، اما نظارت کامل بر طرق درآمد بشود که از طریق مشروع به دست آید، به اینکه نظام اقتصادی به شکلی باشد که نه به وسیله زور و نه به وسیله اضطرار، فردی فرد دیگر را استثمار نکند. دیگر اینکه دادگستری و مجازات سریع و سالمی در کار باشد. قبل از آن، تربیت و فرهنگ و اخلاق و ایمانی باشد که هرکس به حق خود قانع و روح دزدی و استثمار در مردم بمیرد و احیاناً اگر کسی تخلف کرد به دست مجازات سپرده شود. در این وقت اقتصادی سالم خواهیم داشت. اما چون قصد اصلاح واقعی نیست، منظور هو و جنجال و شانتاژ است، به اساس کار که تعلیم و تربیت صحیح و مبارزه با دزدی و رشوه و مظالم و تقویت دادگستری و مجازات است کاری ندارند و با جار و جنجال می‌خواهند کار کنند، چون خودشان و آن سیاستهای استعماری می‌دانند که اگر کارها از ریشه اصلاح شود همه مفاسد از بین می‌رود، و آنها بستگی دارند با آن مفاسد و نمی‌خواهند مفاسد از بین برود.

مسأله اضطرار

ممکن است کسی ادعا کند که در فقه اسلامی به عامل زور و اجبار کم و بیش توجه شده است و تا اندازه‌ای جلوی اجحافاتی که به این صورت انجام می‌گیرد گرفته شده است اما به عامل اضطرار توجه نشده است بلکه هر عملی را که به وسیله

اضطرار صورت بگیرد تجویز می‌کند و حتی آن را منّتی بر شخص مضطر قرار می‌دهد

(رُفِعَ مَا اضْطُرَّ الَيْهِ)

در صورتی که همین عامل اضطرار است که موجب استثمارهای بزرگ می‌شود. وقتی قدرت اقتصادی در اختیار افراد معدودی بود آنچنان بر طبقه کارگر زندگی تنگ می‌شود که همیشه اضطراراً کار خود را به قیمتی نازل می‌فروشد، یعنی همیشه مورد استثمار طبقه کارفرما قرار می‌گیرد. فیلیسین شاله در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم صفحه ۳۵ می‌گوید:

منحصر شدن داراییها به اشخاص معدودی در به کار واداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته است که شلاق در غلام. رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود و الا از گرسنگی خواهد مرد، لکن او بدون ابزار تولید و سرمایه‌هایی که به سرمایه‌دار تعلق دارد نمی‌تواند کار بکند، لذا مجبور است برای سرمایه‌دار کار بکند، یعنی قسمت عمده محصول کار خود را به او واگذار نماید.

از فروش کار کارگر که بگذریم، تراستها که فروش کالایی را در انحصار خود قرار می‌دهند مصرف‌کننده را استثمار می‌کنند، یعنی زیادتر از قیمتی که در صورت عدم انحصار در اختیار مصرف‌کننده قرار می‌گرفت از مصرف‌کننده می‌گیرند. ایضاً «شاله» در صفحه ۵۳ درباره تراست می‌گوید:

دو عیب بزرگ دارد: اولّا بیشتر از بنگاههای کوچک بر کارگران فشار می‌آورد؛ ثانیاً به واسطه برقرار ساختن قیمتهایی که مورد نظر خود او است مصرف کنندگان را زیادتر استثمار می‌نماید.

ایضاً در صفحه ۲۸ و ۲۹ می‌گوید:

او (کارگر) ناچار خواهد بود بدون فکر و اختیار مانند یک ماشین کار کند.

این کار ناگوار و پرزحمت عضلات او را فرسوده می‌سازد، سلامتی او را از بین می‌برد، فهم و شعور او را کم می‌کند، روزگار او را سیاه می‌گرداند. در

مقابل این صدمات اجرتی می‌گیرد که کفاف معاش خود و خانواده‌اش را نمی‌دهد ...

در پاورقی می‌گوید:

قانونی را که مقرر داشته است مقدار دستمزد باید معادل آن حد اقلی باشد که برای زنده ماندن کارگر و فرزندان او لازم است «قانون مفرغ» نامیده‌اند.

در صفحه ۳۸ در پاورقی می‌گوید:

یعنی مثل مفرغ سخت و محکم است.

حالا باید دید در فقه اسلامی برای این اضطرارها چه فکری شده است.

حقیقت این است که اگر مقصود گفته‌های فقها باشد البته در این زمینه‌ها خیلی نارساست ولی اگر مقصود مبادی فقه اسلامی

است نارسا نیست.

راجع به اضطرار، فقها می‌گویند اگر کسی مضطر شد خانه خود را بفروشد برای مصرفی که برایش پیش آمده است، هرچند باطناً و قلباً مایل نیست که از آن خانه منتقل شود، معامله صحیح است. و البته تا این اندازه مطلب درست است. راه چاره منحصر است. در اینجا جامعه مجبور نیست که میل قلبی او را از این جهت تأمین کند. این گونه امور را اسلام با احسان و عواطف، بهتر ترمیم کرده است و به نظر می‌رسد جای اجحاف و اعمال زور نیست. ولی یک وقت هست که اضطراراً به قیمت نازلتر می‌فروشد، یعنی دیگری از اضطرار او سوء استفاده می‌کند. اینجاست که باید گفت دیگری حق ندارد سوء استفاده کند، یعنی هرچند از نظر فروشنده عمل جایزی صورت گرفته است اما از نظر خریدار عمل نامشروع و حرامی صورت گرفته است. چاره اجتماعی آن این نیست که عمل رأساً حرام باشد حتی برای فروشنده، بلکه یا باید گفت اجتماع مکلف است که در این گونه موارد خانه او را به قیمت عادله بخرد و یا باید گفت معامله دارای دو جنبه است: از یک جنبه صحیح و مشروع است و از جنبه دیگر باطل و حرام و نامشروع. (ممکن است گفته شود اگر از

این نظر جلوی خریدار گرفته شود راه زندگی فروشنده بکلی مسدود می‌شود پس منفعت فروشنده ایجاب می‌کند که اباحۀ اقتضائی نسبت به خریدار هم باشد.) ولی در فقه ما این مطلب به این صورت عنوان نشده است.

اما اضطرارهایی که حتی خود مضطر هم احساس نمی‌کند که از طرف جامعه مضطر و بیچاره شده است و خیال می‌کند از قبیل نقصان عضوی در خلقت است که اصلًا در فقه اسلامی تحت عنوان «اضطرار» نیامده است تا حکم آن معین شود؛ ولی به حکم اینکه اسلام حقوق را محترم می‌شمارد و عدالت را لازم می‌داند و هرگونه ظلم و اجحاف و استثماری را حرام می‌شمارد باید گفت این گونه سوء استفاده‌ها از بیچارگی مردم حرام است.

یکی از چیزهایی که توازن و تعادل اجتماعی را بهم می‌زند وجود «باتلاقهای» اجتماعی است، یعنی مواد تولیدی به گودالهای ویل بریزد. وجود کارخانه‌های اسلحه‌سازی در دنیا که در اثر رقابت زمامداران پیدا می‌شود از این قبیل است. باید به دست آورد که مثلًا امریکا سالی چقدر ثروت عمومی را صرف ساختن اسلحه می‌کند و مقایسه شود با بهداشت. گاهی بیرون رفتن آن مواد از کشور برای خارجیها سبب این باتلاقها می‌گردد و گاهی وجود طبقات مفتخوار و مصارف غلط سبب می‌شود؛ از آن جمله است وجود ارتشها و قوای انتظامی زائد و احیاناً علیه مردم.

مسلّماً اگر در جامعه‌ای افراد آن جامعه بیش از حد معمول کار کنند، مثلًا پانزده ساعت و هجده ساعت کار کنند، و مع ذلک نتوانند زندگی خود را تأمین کنند آن جامعه بیمار است. علت آن بیماری یا این است که قوانین اجتماعی آنها غلط است و مثلًا به زن و دختر اجازه کار و هنر نمی‌دهد و یک نفر باید عهده‌دار مخارج ده نفر باشد، یا به علت گرانی ارزاق است «۱» و گرانی ارزاق معلول گرانی عوارض و زیاد بودن گمرکها و مالیاتهاست و زیاد بودن این امور معلول فساد دستگاه حکومت و مورد اعتماد نبودن آن است.

---

(۱) گاهی علت، استثمار کارفرماست. سوسیالیستها بیشتر به این جهت توجه دارند.

مشخصات سرمایه‌داری

در صفحه ۴ سرمایه‌داری و سوسیالیسم فیلیسین شاله گفته شده که برای بحث در ثروت باید تولید، جریان و توزیع را مورد مطالعه قرار داد. در صفحه ۷ گفته شده توزیع و مصرف موضوع مالکیت را پیش می‌آورد. در صفحه ۸ می‌گوید:

رژیم کنونی (سرمایه‌داری) مالکیت فردی و موروثی را عادلانه می‌داند و در نتیجه رژیم تولیدی را که لازمه آن است نیز مطابق عدالت می‌شمارد.

مقصود او از رژیم تولیدی چنانکه در صفحه ۱۴- ۱۵ گفته است این است که انسان پس از آنکه کار ذخیره‌شده‌ای را تولید کرد می‌تواند آن را سرمایه قرار دهد و در صنعت یا فلاحت یا تجارت بنگاهی تأسیس کند و معاضدت سرمایه داران دیگر را به عنوان شرکت یا ربا بخواهد و نیروی کارگران را استخدام کند و به آنها مزد دهد.

علت اینکه به کارگر مزد می‌دهد و او را شریک نمی‌کند این است که کارگر احتیاجات فوری و فوتی دارد و باید رفع کند و لهذا اجرتی ثابت و روزانه می‌گیرد.

پس یکی از مشخصات سرمایه‌داری رژیم خاص تولیدی مبتنی بر شرکت سرمایه داران با ربح دادن به سرمایه داران و اجرت دادن به کارگر است.

علی‌هذا مشخصات سرمایه‌داری مجموعاً به قرار زیر است:

الف. مالکیت فردی (سوسیالیستها حتی مارکس بکلی با مالکیت فردی به طور مطلق مخالف نیستند «۱».).

ب. مالکیت موروثی (بعضی از سوسیالیستها با ارث به اولاد مخالف هستند.).

ج. طبیعی بودن- نه ظالمانه بودن- اختلاف افراد در ثروت و مالکیت.

د. مالک شدن ثروت به وسیله ابزار تولید (این اندازه را سوسیالیستها مادامی‌که به استخدام نیروی طبقه کارگر نرسد قطعاً مخالف نیستند و استثمار نمی‌دانند)، به عبارت دیگر منفعت از طریق سرمایه.

ه. مالک شدن ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر و اجرت دادن به

---

(۱) می‌توان گفت نظر مارکسیستها این است که مالکیت ابزار تولید مستلزم استثمار است و باید طرد شود، و اما مالکیت فردی این‌طور نیست ولی آرمان و حد کمال اجتماعی بشر این است که مالکیت فردی مطلقاً به مالکیت جمعی تبدیل شود و این در وقتی است که جامعه متکامل شود. نظر غزالی نیز همین است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۲

آنها و برقرار شدن نظام کارگر و کارفرما (این را کمونیستها ظالمانه می‌دانند لااقل در عصر ماشین.) «۱»

و. مالکیت به وسیله ربا، به اینکه سرمایه‌داری به سرمایه‌دار دیگری قرض ربوی بدهد و دومی به وسیله نظام کارگر و کارفرما تولید کند و سود سرمایه‌دار را بدهد و اجرت کارگر را، و مابقی از خود او باشد. (ربای انتاجی).

ز. مشروع بودن تشکیل «تراست» و تشکیل «کارتل» و در نتیجه استثمار تولیدکننده و مصرف‌کننده. از نظر اسلام تشکیل «تراست» قطعاً ممنوع است و تشکیل «کارتل» چون به منظور تضییق مضاربه و بازار سیاه از لحاظ فروشنده است ممنوع است.

ح. لازمه رژیم سرمایه‌داری این است که امور اقتصادی جامعه دربست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، نه تنها افرادی ثروت داشته باشند و افرادی نداشته باشند، بلکه افرادی قادر باشند اقتصاد اجتماع را به هر شکلی که بخواهند درآورند، یعنی دیکتاتوری اقتصادی باشد، هرچه بخواهند از وسائل تجملی و مخرب و غیره اگر نفع خودشان باشد یا خیال کنند به نفع اجتماع است تولید کنند ولی عامه مردم محکوم آنها باشند؛ سرنوشت اقتصادی اجتماعشان در اختیارشان باشد. اینکه همه افراد

جامعه حق دارند که سرنوشت اقتصادی اجتماع خود را در دست بگیرند همان طوری که حق دارند سرنوشت سیاسی اجتماع خود را در دست بگیرند مطلب جداگانه‌ای است از استثمار افراد و از اینکه تولیدات باید به نفع جامعه باشد نه به سود افراد «۲».

---

(۱) از نظر اسلامی این مطلب باید بحث شود که آیا اسلام با تسلط اقتصادی فردی مخالف است یا نه؟
اگر مخالف است این را کبری قرار داده و سؤال می‌کنیم آیا مالکیت ابزار تولید موجب حتمی و لا- یتخلف تسلط اقتصادی هست یا نه؟ راه دیگر اینکه آیا مالکیت ابزار تولید و استخدام نیروی کارگر مستلزم ارزش اضافی و استثمار کارگر هست یا نه، و اگر هست آیا اسلام ممکن است ظلم صریحی را بپذیرد؟
(۲) و این است که از نظر اسلام باید مورد مطالعه قرار بگیرد، و الا اسلام با مالکیت فردی یا ارث یا مالکیت به وسیله سرمایه و ابزار تولید، یا استخدام و استیجار طبقه مزدبگیر مخالف نیست و تفاوت را طبیعی می‌داند، ولی تسلط اقتصادی افراد را تحمل نمی‌کند. اکنون باید دید لازمه مالکیت ابزار اسلام مزد دادن را تجویز می‌کند ولی این غیر از استخدام نیروی کار برای تولید است که می‌گویند مستلزم ارزش اضافی است.
تولید همیشه یا لااقل در عصر ماشین موجب تسلط اقتصادی افراد هست یا نیست؟ البته تسلط اقتصادی از دو نظر محکوم است: یکی از نظر حقوق دموکراسی که معنی ندارد بعضی اختیاردار سرنوشت بعضی دیگر باشند هرچند به نفع آنها کار کنند، دیگر از نظر اینکه عملًا به نفع خود و ضرر دیگران کار خواهند کرد. اسلام با این چند مشخص مخالف است:
۱. تسلط اقتصادی.
۲. ربا.
۳. تولید غیر مفید.
۴. قطع رابطه ثروت و کار اگر استثمار باشد نه بازیافته
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۳
ط. رژیم سرمایه‌داری مالکیت وسائل تولید، چه طبیعت و چه سرمایه را جایز می‌شمارد.
ی. جایز شمردن رباخواری.
یا. هدف تولید، منافع افراد است نه مصالح عموم.
یب. در سرمایه‌داری منعی برای قطع رابطه ثروت و کار نیست. به عبارت دیگر سود کار نکرده را چه به صورت ارث و چه به صورت ارزش اضافی و درآمد مدیریت کارخانه تجویز می‌کند.
یج. عملًا تعیین نرخ کارگر به دست کارفرماست.
ید. لازمه سرمایه‌داری این است که گروهی به قیمت بدبختی گروه دیگر خوشی داشته باشند.
یه. در رژیم سرمایه‌داری عملًا بردگی و غلامی در کار است زیرا به قول فیلیسین شاله:
منحصر شدن داراییها به اشخاص معدودی در به کار واداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته است که شلاق در غلام. رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود و الا از گرسنگی خواهد مرد ... «۱»
یو. تسلط بر سیاست و حاکمیت ملی.
یز. جنگ افروزی به خاطر استفاده.

یح. رقابت و مسابقه برای پر کردن جیب خود

---

(۱) سرمایه‌داری و سوسیالیسم ص ۳۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۴

مشخصات سوسیالیسم

مشخصات یک جامعه سوسیالیستی:

الف. مالکیت فردی ابزار تولید را جایز نمی‌شمارد و این را آلت جرم و وسیله استثمار می‌شمارد و راه جلوگیری از این استثمار را سلب مالکیت فردی از ابزار تولید می‌شمارد. علی‌هذا رژیم تولیدی سرمایه‌داری مبنی بر اجرت دادن به کارگر از طرف کارفرما و ربح دادن به سرمایه داران را محکوم می کند.

ب. تفاوت طبقاتی افراد را از لحاظ ثروت محکوم می کند و چون همه چیز از آنِ همه است و همه باید از اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» پیروی کنند پول ارزش خود را از دست می‌دهد.

ج. در جامعه سوسیالیستی قدرت اقتصادی مانند قدرت سیاسی در اختیار اجتماع است نه افراد.

د. نفی مالکیت موروثی.

ه. نفی هرگونه سود کار نکرده. (اگر مالکیت فردی به طور کلی از میان برود و اشتراک مطلق باشد و پول ارزش خود را از دست بدهد خواه ناخواه موضوع ارث و موضوع سودهای کار نکرده از میان می‌رود.).

و. اختلاف افراد در ثروت مولود ظلم و اجحاف است.

ز. جایز نشمردن رباخواری.

ح. نامشروع بودن تراست و کارتل.

ط. در جامعه سوسیالیستی هدف تولید نفع اجتماع است نه سود افراد.

ی. هم مالکیت طبیعت و هم مالکیت سرمایه تولیدی مردود است.

یا. طبقه کارگر از غلامی طبقه سرمایه‌دار که احتیاج به جای شلاق در بدن او کار می کند آزاد می‌شود.

یب. در جامعه سوسیالیستی همه باید کار کنند، کسی مجاز نیست کار نکند.

یج. همه باید برای همه کار کنند نه برای مسابقه فردی و عقب زدن دیگران.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۵۶۴

(شاله ص ۵۰).

ید. همه برای همه کار می کنند یعنی همه شریک کار یکدیگر می‌شوند و سهم مساوی می‌برند. (شاله ص ۵۲).

یه. سلطنت کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۵

یو. هماهنگی آزادانه کوششها.
یز. مالکیت اجتماعی.
اگر درست دقت کنیم می‌بینیم کار عمده سوسیالیستها انتقاداتی است که بر روش سرمایه‌داری دارند، و اما آنچه خودشان به عنوان راه حل پیشنهاد کرده‌اند از یک مطلب تجاوز نمی‌کند:
الف «۱».
ب. سلب مالکیت فردی مطلق.
ج. از بین بردن ارزش پول.
و یا سه مطلب: یکی سلب مالکیت از سرمایه یعنی ابزار تولید، و دیگری ابطال ارث، سوم [جلوگیری از] تجارت آزاد.
می‌گویند اگر این کار بشود کارهای زیر صورت می‌گیرد:
الف. قدرت اقتصادی به عموم منتقل می‌شود.
ب. هدف تولید منافع عموم خواهد بود نه امور تجملی یا مخرب.
ج. رژیم تولیدی سرمایه‌داری و نظام کارگر و کارفرما از میان می‌رود و استثمار طرد می‌شود.
د. تفاوت طبقاتی مطلقاً از بین می‌رود یا به حد اقل می‌رسد. اگر سلب مالکیت به طور کلی بشود تفاوت بکلی از میان می‌رود اما اگر از ابزار تولید شود به حد اقل نزول پیدا می‌کند.
ه. رباخواری نیز از میان می‌رود. با سلب مالکیت فردی به طور مطلق که خیلی واضح است؛ و با سلب مالکیت از وسائل انتاج، ربای انتاجی از بین می‌رود اما ربای استهلاکی مادامی که تعاون در اجتماع نباشد از میان نمی‌رود.
و. موضوع تشکیل تراستها و کارتلها و استثمار طبقه تولیدکننده و طبقه مصرف‌کننده از میان می‌رود.
ز. هم استثمار تولیدکننده به واسطه سلب مالکیت از ابزار تولید و هم استثمار مصرف‌کننده به واسطه جلوگیری از تجارت آزاد از بین می‌رود.

---

(۱) [در نسخه اصل به همین صورت است.]

ح. سود کار نکرده چه به شکل ارث و چه به شکل دیگر وجود نخواهد داشت.
ط. دیگر گروهی به قیمت بدبختی گروهی دیگر خوشی نخواهند کرد.
در کتاب المذهب الاقتصادی بین الشیوعیة و الاسلام تألیف سعید رمضان می‌گوید:
ارکان کمونیسم پنج است:
۱. استیلای طبقه کارگر بر حکومت.
۲. پایان دادن به سرمایه و سود حاصل از سرمایه.
۳. ملی کردن وسائل تولید، زمین و توابع آن و کارخانه‌های بزرگ.
۴. پایان دادن به اجتماع طبقاتی.
۵. پایان دادن به دولت و حکومت.
می‌توان گفت که تمام اصول پیشنهادی سوسیالیستها فقط به عنوان طرد اصول سرمایه‌داری نیست، بلکه همان طوری که در

کتاب سرمایه‌داری و سوسیالیسم شاله آمده اصول سوسیالیستی یک آرمان عالی است که بهترین طرز زندگی بشر است و رفاه و آسایش او را به بهترین وجهی تضمین می‌کند؛ یعنی شاید بشود گفت که سوسیالیستها نه تنها به عنوان اینکه سرمایه‌داری ظالمانه است و راه سومی وجود ندارد سوسیالیسم را انتخاب کرده‌اند، یعنی از راه ابطال أحد الضدین ضد دیگر را انتخاب کرده‌اند، بلکه مدعی هستند قطع نظر از اینکه آن راه راه ظالمانه است این راه منطقاً و از طریق مثبت بهترین راه بشر است، بهتر از این نمی‌شود فرض کرد که توده مردم بر اقتصاد خودشان حاکم و مسلط باشند نه عده معدودی، و مردم همه برای یکدیگر کار کنند نه برای سود یک طبقه خاص، و همه صادقانه در سود کار یکدیگر شریک باشند و ناهمواریهای اجتماعی را که سبب پست و بلندی‌ها شده است هموار کنند؛ و به عقیده آنها این سرمایه‌داری است که خود به خود به سوسیالیسم منتهی می‌شود.

سوسیالیستها چنانکه از کتاب اصول علم اقتصاد نوشین برمی‌آید معتقدند که اقتصاد طبیعی اشتراکی کهن و اقتصاد طبیعی اشتراکی آینده با اراده و شعور تنظیم می‌شود، اما اقتصاد سرمایه‌داری چون بر اساس مالکیت فردی است قهراً شعور

یگانه‌ای بر آن حکومت نمی‌کند و قوانین لا یشعر عرضه و تقاضا آن را تحت نفوذ قرار می‌دهد.

در کتاب بالا نظام غیر اشتراکی را به دو قسم تقسیم می‌کند: اقتصاد ساده تجارتی و اقتصاد سرمایه‌داری. اقتصاد اول آن است که از نیروی کار دیگران استفاده نمی‌کند، بر خلاف دوم. به عبارت دیگر در اقتصاد ساده تجارتی تولیدکننده خود مالک و فروشنده است، و در اقتصاد سرمایه‌داری تولیدکننده مالك و فروشنده نیست. تنها در قسم دوم است که مسأله ارزش اضافی پیش می‌آید.

روش اقتصادی اسلام

اکنون ببینیم در میان مشخصات گذشته که برای دو رژیم مزبور گفتیم کدامیک با اسلام منطبق است و کدامیک نیست.

الف. مالکیت فردی نسبت به چیزی که خودِ مالك تولید کرده است، این اندازه، هم مورد موافقت سرمایه داران است و هم مورد موافقت سوسیالیستها و با موازین اسلامی نیز منطبق است؛ چیزی که هست سوسیالیستها می‌گویند با توسعه وسائل تولید سرمایه‌داری ادامه کار مؤسسات تولیدی خصوصی عملًا غیر ممکن است.

ب. ارث. در ارث سرمایه‌داری اختیار مطلق با مورّث است. در اسلام فقط نسبت به ثلث، مالك اختیار مطلق دارد و باقی طبق ما فَرَض باید تقسیم شود؛ اما سوسیالیستها ارث به اولاد را فقط می‌پذیرند لیس الّا.

ج. طبیعی بودن- نه ظالمانه بودن- اختلاف افراد در ثروت و مالکیت. از نظر سرمایه‌داری می‌تواند این اختلاف خیلی فاحش باشد؛ از نظر اسلام اختلاف فاحش که منتهی به فقر طبقه دیگر- نه به واسطه بیماری بلکه به واسطه بیکاری یا قلّت مزد- بشود ممکن نیست جز از طریق ظلم و استثمار.

د. مالکیت ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر در یک مؤسسه تولیدی.

سوسیالیستها مدعی هستند که سودی که سرمایه‌دار از این راه می‌برد همان ارزش اضافی نیروی طبقه کارگر است؛ علی‌هذا مطلقاً- نه تنها در رژیم مخصوص سرمایه‌داری قرن ۱۹ و ۲۰- منتهی به استثمار می‌شود. به طور مسلّم اسلام اصل استخدام، مزد دادن در کارهای غیر تولیدی وسیله سرمایه‌داری، نظیر مزد خیاط و

عملهٔ بنّایی و مستخدم خانه و بالاخره عمل استیجار رقبات را در این گونه کارها تجویز می‌کند و لازمه معتبر شناختن مالکیت فردی، و لو در غیر وسائل تولید، ضرورت این عمل است. و اما استخدام کارگر برای تولید و فروش محصول کار او؟
معلوم نیست که در صدر اسلام تا زمانهای نزدیک به زمان ما اینچنین عملی بوده است یا نبوده است. مثلًا استخدام شبان برای گوسفند بوده است ولی استخدام بافنده برای کارگاه بوده است یا نبوده است؟ مثلًا استخدام عمله برای ساختن خانه برای سکونت بوده است ولی آیا استخدام عمله برای ساختن خانه‌هایی برای فروش بوده است یا نبوده است؟ و به هر حال اگر به دلیل قاطع ثابت شود که سودی که از این راه عاید مالک می‌شود ارزش اضافی نیروی کارگر است و ظلم و استثمار است آیا با اصول اسلام قابل انطباق هست یا نیست؟ بعلاوه قطع نظر از ارزش اضافی مستلزم تسلط اقتصادی و حتی سیاسی افرادی بر اجتماع است و آیا اسلام این گونه تسلطها را می‌پذیرد یا نه؟.
و اما مالکیت ثروت به وسیله ابزار تولید بدون استخدام طبقه کارگر مسلماً جایز است.
ه. ربا. نظر اسلام در اینجا مشخص است «۱».
و. تشکیل تراست. از نظر اسلام هیچ مجوزی نیست که شخص خاصی فروش کالا یا تولید کالای معینی را در انحصار خود قرار دهد.
ز. تشکیل کارتل. صِرف تشریک مساعی افراد یا شرکتها و مؤسساتی ممنوع نیست ولی اگر هدف ایجاد بازار سیاه است ممنوع است.
ح. افراد در تولید آزادند یا نه؟ به عبارت دیگر هدف تولید باید چه باشد؟ هرچه سود دارد؟ یا هرچه مفید است؟ در رژیم سرمایه‌داری آزادی مطلق است. در رژیم سوسیالیستی چون تولید و تقسیم به دست اجتماع است قهراً دائر مدار احتیاج اجتماع است. در اسلام با حفظ مالکیت فردی جلوی آزادی تولید را در غیر امور مورد احتیاج اجتماع گرفته‌اند. مکاسب محرّمه عبارت است از کسب به کار غیر مفید یا مضر.

---

(۱) [برای توضیح بیشتر دربارهٔ ربا، علاقه‌مندان می‌توانند به بخش «مسأله ربا و بانک» از همین شمارهٔ مجموعه آثار مراجعه نمایند.]

ط. آیا اسلام تسلط اقتصادی و دیکتاتوری افراد معین را و رهبری اقتصادی افراد معین را در اجتماع به بهانه مالکیت فردی می‌پذیرد؟ یا این جهت چون مربوط به مصالح عالیه اجتماع است، بعلاوه سلب آزادی عموم است آن را نمی‌پذیرد؟.
اصول و موازین کلی اسلامی با تسلط و دیکتاتوری اقتصادی توافق ندارد.
ی. رابطه کار و ثروت. آیا همیشه ثروت باید ناشی از کار باشد؟ یا باید ناشی از کار دیگری بدون میل و رضای او نباشد. سوسیالیستها چون طرفدار این اصلند که ثروت الزاماً باید ناشی از کار باشد ارث را منع می‌کنند، قهراً هبه و بخشش را هم باید از طرف بخشش‌کننده و گیرنده ظالمانه بدانند. سود بازیافته اگر وجود پیدا کند از نظر اسلام منعی ندارد، نظیر قرعه‌کشی و جایزه نه لاتار.
یا. در اختیار گرفتن نرخ کارگر به وسیله ایجاد محیط اضطراری. لازمه رژیم سرمایه‌داری این است؛ آیا اسلام ایجاد این گونه اضطرارها را جایز می‌شمارد یا نه؟.
یب. سوسیالیستها مدعی هستند که هرچند مالکیت فردی را مطلقاً نفی نمی‌کنند ولی با تکامل ابزار تولید مالکیت فردی مستلزم

استثمار است، پس در صورت تکامل وسائل تولید خواه ناخواه باید اجتماع سوسیالیستی برقرار گردد بلکه خواه ناخواه برقرار می‌شود. علی‌هذا الزاماً در پرتو تکامل وسائل تولید چون مالکیت فردی ممکن نیست همه باید از قانون «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» استفاده کنند.

به عقیده ما فرضاً تکامل وسائل تولید مستلزم ملی شدن و عمومی شدن آنها باشد مستلزم نفی و عدم امکان مالکیت فردی نیست و اصل «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» خود نوعی ظلم و استثمار است.

یج. آیا همه لازم است کار کنند، آن‌طور که سوسیالیستها می‌گویند، یا کار وظیفه فقرا و در زمینه احتیاج است، آن‌طور که سرمایه دارها می‌گویند، و یا کار به هر حال واجب و لازم است چنانکه از منطق اسلام برمی‌آید؟.

سوسیالیستها معمولًا سرمایه‌داری را این‌طور تعریف می‌کنند:

رژیمی که اجازه می‌دهد امور اقتصادی جامعه دربست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۰

البته بدون شک نباید امور اقتصادی جامعه دربست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، اما لازمه این جهت نفی مالکیت فردی مطلقاً یا اشتراک افراد در کار یکدیگر و حتی نفی مالکیت فردی بر ابزار تولید نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۱

قرآن و اقتصاد

۱. نظرات کلی راجع به مال:

الف. وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِياماً «۱».

ب. لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ «۲».

ج. آیات نهی از اسراف و تبذیر: إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كانُوا إِخْوانَ الشَّياطِينِ «۳».

د. كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِياءِ مِنْكُمْ «۴».

ه. وَ الَّذِينَ فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلسّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ «۵».

و. آیات منع از ربا.

۲. انفاقات:

الف. آیات عمومی راجع به انفاقات.

ب. انفاقات واجبه:.

وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ ... «۶» إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ ... «۷»

---

(۱) نساء/ ۵

(۲) نساء/ ۲۹

(۳) اسراء/ ۲۷

(۴) حشر/ ۷

(۵) معارج/ ۲۴ و ۲۵

(۶) انفال/ ۴۱

(۷) توبه/ ۶۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۲

۳. فیء و غنائم:
وَ مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمٰا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لٰا رِكٰابٍ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلىٰ مَنْ يَشٰاءُ وَ اللّٰهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مٰا أَفٰاءَ اللّٰهُ عَلىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبىٰ وَ الْيَتٰامىٰ وَ الْمَسٰاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لٰا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيٰاءِ مِنْكُمْ «۱».
ایضاً: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفٰالِ قُلِ الْأَنْفٰالُ ... «۲»

---

(۱) حشر/ ۶ و ۷

(۲) انفال/ ۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۳

پول و مال

خوبی و بدی پول. پول با اینکه بهترین وسیله قدرت و کارگشایی و حاجت‌زدایی است، چرا از طرف معلمین اخلاق نکوهش شده است «۱»؟ آیا به قول مارکسیستها برای اغفال دارندگان آن بوده است، یا آنکه آن معلمین در عین حال توجه داشته‌اند که همین پول قادر است که وسیله بدبختی خود صاحب پول و دیگران قرار بگیرد:
اهْلَكَ النّاسَ الدِّرْهَمُ الْبيضُ وَ الدّينارُ الصَّفْر.
يا صَفْراءُ يا بَيْضاءُ غُرّى غَيْرى.
الْمٰالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا ... (کهف/ ۴۶).
وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ. الَّذِي جَمَعَ مٰالًا وَ عَدَّدَهُ. يَحْسَبُ أَنَّ مٰالَهُ أَخْلَدَهُ. (همزه/ ۱- ۳).
(اعتقاد به قدرت کاذب پول).
تَبَّتْ يَدٰا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ. مٰا أَغْنىٰ عَنْهُ مٰالُهُ وَ مٰا كَسَبَ. (أبو لهب/ ۱ و ۲)

---

(۱) در عین حال باید به این نکته توجه داشت که پول بیشتر مذمت شده نه مال. مذمت پول از آن جهت که پول است مذمت گنج و ذخیره و مذمت رباخواری است که البته ذمّ مطلق است؛ اما ذمّ مال ارشاد به ناپایداری آن است و اینکه نباید مفتون ثروت شد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۴

... مٰا أَغْنىٰ عَنِّي مٰالِيَهْ. هَلَكَ عَنِّي سُلْطٰانِيَهْ. (حاقّه/ ۲۸ و ۲۹).
زُيِّنَ لِلنّٰاسِ حُبُّ الشَّهَوٰاتِ ... (آل عمران/ ۱۴).
الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ ... (توبه/ ۳۴).
از طرف دیگر:

كُتِبَ عَلَيْكَمْ إِذا حضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ «خَيْراً» الْوَصِيَّةُ ...
(بقره/ ۱۸۰).
وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتِی جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِياماً. (نساء/ ۵).
فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِی الْأَرْضِ وَ ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّهِ.
(جمعه/ ۱۰).
وَ لا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِی الْقُرْبی. (نور/ ۲۲).
وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهاراً. (نوح/ ۱۲).
وَ لَقَدْ مَكَّنّاكُمْ فِی الْأَرْضِ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فِيها مَعايِشَ. (اعراف/ ۱۰).
نِعْمَ الْمالُ الصّالِحُ لِلرَّجُلِ الصّالِحِ.
ما وَقَى الْمَرْءُ بِهِ عِرْضَهُ فَهُوَ صَدَقَةٌ.
الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النّاسَ بِالْبُخْلِ وَ يَكْتُمُونَ ما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ.
(نساء/ ۳۷).
وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ ...
(آل عمران/ ۱۸۰)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۵

يادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام

۱. مسأله جدایی و یا عدم جدایی مسائل زندگی ... زندگی یک واحد مرکب و یا منظم است.
۲. اگر دین تنها رفتن به کلیسا یا مسجد می‌بود ... ولی این مطلب درباره هر دینی صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.
۳. اسلام دو نوع پیوند با اقتصاد دارد، یکی مستقیم و یکی غیر مستقیم.
۴. مقدمتاً نظر اسلام درباره ثروت چیست؟ آیا چیزی است منفور و دورانداختنی؟ شیء دورانداختنی تولیدش، مبادله‌اش، مصرف رساندنش، توصیه نمی‌شود اما مال و ثروت تولیدش، مبادله‌اش، مصرف رساندنش توصیه می‌شود، تضییع و اسرافش ممنوع است، حقوق قضایی و جزایی دارد، دفاع از آن جهاد و شهادت است، برای مال حقی بر انسان است، در قرآن «خیر» نامیده شده است.
۵. موضوع بحث ما اقتصاد برنامه‌ای است نه اقتصاد علمی. لهذا فیزیک اسلامی نداریم ولی اقتصاد اسلامی داریم.
۶. امروز بحث زیادی هست درباره سوسیالیسم و کاپیتالیسم و یک فکر ارسطویی هم در کار است که حتماً به یکی از این دو باید پیوست. ما مسائلی را می‌توانیم مطرح کنیم و جواب آن را از اسلام بخواهیم:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۶

الف. آیا اسلام اصل مالکیت را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ اسلام اصل مالکیت را می‌پذیرد ولی مالکیت طبیعت حکمی دارد و مالکیت ماشین، امروز حکمی دیگر دارد.
ب. آیا مال و ثروت در درجه اول تعلق دارد به اجتماع و در درجه دوم به فرد؟ و یا اینکه ثروت به فرد تعلق دارد صد درصد؟ جواب اول است.

ج. آیا آنچه امروز در جهان به نام رژیم سرمایه‌داری موجود است عادلانه است یا ظالمانه؟ جواب این است: ظالمانه است.
د. آیا اسلام با این نظر موافق است که امور اقتصادی تحت نظر اعضای مدیر و با فهم و خیرخواه جامعه قرار گیرد؟ یا به حکم
النّاسُ مُسَلَّطونَ عَلی امْوالِهِمْ
هرکس باید مستبداً در امور اقتصادی مداخله کند؟ جواب این است که می‌تواند [امور اقتصادی تحت نظر اعضای مدیر و با فهم و خیرخواه جامعه قرار گیرد.].
ه. آیا اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» را اسلام به عنوان یک اصل حقوقی می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ خیر، این نوعی استثمار است، بعلاوه نیروی فعالیت را از کار می‌گیرد.
و. آیا اسلام به طور کلی اداره اجتماع را از روی شعور و اراده می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ البته می‌پذیرد.
ز. آیا اسلام با استثمار موافق است یا نه؟ البته نه،
لا تَکونُ جَناةُ ایْدیهِمْ لِغَیْرِ افْواهِهِمْ.
. ح. آیا در عصر ما مناسباتی پیش آمده که جز با سلب مالکیت فردی از ابزار تولید برقراری عدالت میسر نیست؟ به نظر ما طرح این مسأله به این صورت صحیح نیست.
۷. دو مسأله است: یکی اینکه آیا لازم است تولید و توزیع ثروت تحت کنترل اجتماع درآید و چنین حقی حکومت یا اجتماع دارد یا ندارد (که ملاک سوسیالیسم شمرده شده است)؟ بدون شک دارد. مسأله دیگر این است که آیا خواسته و میل مردم و اشتهای مردم باید منبع درآمد باشد، یا منبع درآمد باید احتیاجات واقعی مردم باشد نه هرچه تقاضایش وجود پیدا کند و احیاناً تقاضا به وجود آید؟ اسلام که با اخلاق و مصالح اجتماعی توأم است دوم را اجازه نمی‌دهد، لهذا اکل به باطل را اجازه نمی‌دهد.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۷
۸. مکاسب محرّمه: بت و صلیب، شراب، اعیان نجسه، آلات قمار، بیع سلاح للاعداء، کتب ضلال، تدلیس ماشطه، نجش، مجسمه‌سازی، هجو مؤمن، غش، لغو و لهو، اعانت ظلمه، کهانت، اکتساب به واجبات ...
۹. در دنیای امروز آنچه وجود دارد ایجاد تعادل میان تولید و توزیع، و تقسیم عادلانه یا متساوی ثروت است، ولی مسأله هماهنگ ساختن میان احتیاجات واقعی و میان تولید و مبادله مطرح نیست.
۱۰. از مجموع دستورهای اسلام باید فلسفه اسلام را کشف کرد، و به خوبی کشف می‌شود.
۱۱. عطف به نمره ۸، اسلام درآمد از طریق اغراء به جهل را نظیر بیع بت و صلیب به نام آزادی جایز نمی‌شمارد، و همچنین از طریق اغفال مردم. بیع کتب ضلال یا کتب فساد اخلاق یا فیلمهای اینچنین، نجش، تدلیس ماشطه، مدح من لا یستحق المدح، کهانت، مجسمه‌سازی از این قبیل است. (به نام آزادی این را هم مجاز می‌دانند.).
همچنین تقویت دشمن به هر شکل، بیع سلاح لاعداء الدین، بلکه هر معامله اقتصادی که سبب تقویت دشمن مسلمین گردد.
همچنین تحصیل درآمد از راه تولید و یا مبادله موادی که مصرف آنها برای بشر زیانبار است: مشروب، هروئین، آلات قمار.
همچنین اموری که مضر نیست ولی اتلاف وقت است، لهو و لغو است. نوع دیگر آنهاست که فوق مسائل اقتصادی است از قبیل قضاوت، اجرت بر واجبات.
نوع دیگر تجمل‌پرستی‌ها از قبیل خریدوفروش ظروف طلا و نقره است.
۱۲. آیا واقعاً در مناسبات اقتصادی عصر ما تحولاتی به وجود آمده که جز با سلب مالکیت فردی از ابزار تولید و لااقل ماشین

اجرای عدالت و مساوات میسر نیست؟.

۱۳. رابطه اقتصاد با عدالت و مساوات، مسأله حق طبیعی و تکوینی، مسأله استثمار.

۱۴. اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» اگر به صورت قانون درآید اولًا استثمار است، ثانیاً نیروی فعالیت را تضعیف می‌کند زیرا آزادی و رقابت را از میان می‌برد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۸

۱۵. دو چیز مانع رشد ثروت است: یکی تمرکز سرمایه به دست افراد که احیاناً فلسفه افقار را در توده عمل می‌کنند، و دیگر اجرای اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج». از نظر اسلام، هم باید منابع ثروت، آزاد و در اختیار همه باشد و ثروت به صورت احتکار و گنج و زمین بایر در نیاید و هم ثمره فعالیت هر کسی برای خودش محترم باشد.

اسلام از طرفی به حکم «وَ لَقَدْ مَكَّنّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فِيها مَعايِشَ ...» و «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيها ...»، «وَ الْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنامِ»، «الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ ...» همه سرمایه‌های اولیه و ثانویه را برای بشر و در خدمت او قرار داده است، پس نباید راکد یعنی به صورت موات یا احتکار یا گنج و ذخیره بماند (فلسفه زکات)، و از طرفی بیکاری و رکود فعالیت را و لو تحت عنوان اشتراک اجباری در کار و مرض اداره پیدا کردن محکوم می‌کند. مَثل طبیعت و انسان مَثل مادر و کودک است. تشبیه طبیعت به زن و انسان به مرد؛ و تولید ثروت به منزله تولید نسل است، لهذا

انَّكُمْ مَسْئولونَ حَتّى عَنِ الْبِقاعِ وَ الْبهائِمِ

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا

کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».